Die Moraltheologie Alberts des Großen

Dargestellt von Dr H. Lauer

Freiburg im Breisgau
Herdersche Verlagshandlung

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

Die Moraltheologie Alberts des Großen

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diemoraltheologi00laue

Die Moraltheologie Alberts des Großen

mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des hl. Thomas

Dargestellt von

Hermann Lauer

Doktor der Theologie, Redakteur in Donaueschingen

Freiburg im Breisgau 1911
Herdersche Verlagshandlung
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 20 Maii 1911

De mandato
Schmitt, Canon.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

OCT 22 1931

749

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

Vorwort.

Des berühmtesten deutschen Theologen Werke sind erst in der letzten Zeit wieder mehr beachtet und der breiteren Öffentlichkeit erschlossen worden. Diese eigentümliche Erscheinung hängt mit den außerordentlichen Schwierigkeiten zusammen, die sich der wissenschaftlichen Untersuchung seiner Lehre entgegenstellen.

Vor allem fehlt eine vollständige kritische Ausgabe der Werke Alberts. Sie wird wohl noch länger auf sich warten lassen, da ein ganz gewaltiges Schrifttum unter dem Namen Alberts d. Gr. in den deutschen, österreichischen, schweizerischen, französischen, italienischen, spanischen, englischen, belgischen und holländischen Sammlungen ruht, worüber uns besonders Melchior Weiß in seinen Primordia novae bibliographiae b. Alberti Magni (Paris 1898; 2. Aufl. 1905) und v. Loë in den Analecta Bollandiana (Brüssel 1900—1902) wertvolle Aufschlüsse boten.

Sodann ist die Lehre Alberts auch mitunter sehr schwer richtig zu erfassen und übersichtlich darzustellen. Die lichte Klarheit der Schriften des hl. Thomas von Aquin vermissen wir bei ihm nur zu häufig.

Am meisten hat Albert bisher als Naturforscher die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt auf sich gezogen. Auch seine philosophischen Anschauungen sind schon von mehreren Seiten eingehender untersucht worden. Im vorliegenden Werke wird nun eine Zusammenfassung seiner Darstellung der christlichen Sittenlehre auf Grund seiner sämtlichen theologischen Werke gegeben. Es ist ein reichhaltiger, für die Geschichte der Moraltheologie und des mittelalterlichen kirchlichen Lebens wichtiger Wissensstoff. Viele Jahre hindurch hat sich der Verfasser namentlich während seiner Tätigkeit am theologischen Konvikt zu Freiburg i. Br. in seinen Mußestunden mit ihm beschäftigt und die erste Hälfte des Werkes im Jahre 1900 der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. als Doktordissertation vorgelegt. An dieser Stelle sei darum auch der öffentliche Dank an jene Herren Professoren ausgesprochen, die dem Verfasser in seinen Studien mannigfache wertvolle Förderung zu teil werden ließen. Insbesondere sei dankbar gedacht des bereits verstorbenen Herrn Professors Dr Andreas Schill, der den Verfasser auf diese Arbeit hinwies, des Herrn Universitätsprofessors Dr Julius Mayer zu Freiburg i. Br., von dem der Verfasser mehrfache

richtunggebende Belehrung empfing, und des Herrn Universitätsprofessors Prälaten Dr Braig, dessen tiefgründige Vorlesungen über die augustinische Anthropologie auch vorliegender Schrift zu gute kamen. Es liegt allerdings bereits als Leipziger Dissertation eine Schrift vor, die den gleichen Gegenstand behandelt. W. Feiler hat sie unter dem Titel „Die Moral des Albertus Magnus" (Leipzig 1891) geschrieben und herausgegeben. Indes diese Abhandlung hält sich doch gar zu sehr an der Oberfläche. Eine eingehendere Darstellung und Würdigung der Moraltheologie Alberts war um so mehr geboten, als in den zu ihr gehörenden Lehrstücken wir Alberts lehre, lebenserfahrene, hochstrebende Persönlichkeit weit mehr als in allen übrigen kennen lernen und so auch das Lebensbild Alberts neue Beleuchtung und Aufhellung erfährt.

Um Alberts Stellung in der Geschichte der Theologie schärfer heraustreten zu lassen, wurden bei den bedeutsameren Fragen die Darlegungen des Schülers Alberts, des hl. Thomas von Aquin, zum Vergleich herbeigezogen, und zwar sowohl die in seiner Sentenzenerklärung wie die in der theologischen Summe gegebenen. Der Verfasser glaubt auf diese Weise etwas zur Untersuchung des zwischen Albert und Thomas bestehenden Verhältnisses beigetragen zu haben.

In den Anmerkungen sind die wichtigsten Stellen aus den Werken Alberts angeführt, und zwar nach der bei Vivès in Paris erschienenen Ausgabe, die August Borgnet veranstaltet hat. Ihre Einteilung weicht an mehreren Stellen von der älteren Jammyschen Ausgabe ab, was wohl zu beachten ist.

Von der Sakramentenlehre hat der Verfasser das aufgenommen, was zum Pflichtenkreis in näherer Beziehung steht. Gerade diese Ausführungen Alberts fesseln unsere Aufmerksamkeit aufs höchste.

Möge vorliegendes Buch dazu beitragen, daß man dem Namen Alberts des Großen in unsern moraltheologischen Werken etwas häufiger begegnet, als dies bisher der Fall war!

Donaueschingen, am Feste Christi Himmelfahrt, im Jahre 1911.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Vorwort V

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Würdigung der von Albert d. Gr. gegebenen Darstellung der christlichen Sittenlehre 1

Zweiter Abschnitt.

Albert d. Gr. und Thomas von Aquin 17

Dritter Abschnitt.

Die Bedeutung der Schriften Alberts für die Kenntnis seiner Darstellung der Lehre vom sittlichen Leben 20

Erstes Hauptstück.

Von dem Endziele und der Beseligung des Menschen . 23

1. Die Gegenstände des „Genießens" und „Gebrauchens" 24
2. Die Stufen der Seligkeit 25

Zweites Hauptstück.

Die höchste Regel und Richtschnur des sittlichen Handelns . 26

1. Der göttliche Wille als Richtschnur des sittlichen Handelns 27
   a) Der innere Wille Gottes 28
   b) Die göttlichen Willensäußerungen 30
      α. Die göttlichen Willensäußerungen im allgemeinen . . . 30
      β. Die einzelnen göttlichen Willensäußerungen im besondern . . 31
2. Die Pflicht der Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen . . . 35

Drittes Hauptstück.

Die allgemeine Lehre vom Gesetze.

1. Begriff des Gesetzes und seine Arten 37
2. Das Naturgesetz 38
3. Das positiv-göttliche Gesetz 39
   a) Das Gesetz des Alten Bundes 39
   b) Das Gesetz des Neuen Bundes 42
4. Das menschliche Gesetz 43
5. Das Aufhören der Verbindlichkeit der Gesetze 46

BJ
1342
.M8L3

Viertes Hauptstück.

Seite

Die natürlichen sittlichen Kräfte des Menschen . . 47

Erster Abschnitt.

Die drei Teile der Seele nach Augustinus . . . 49

1. Die Sinnlichkeit 50
2. Die niedere und die höhere Vernunft 51

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre vom Gewissen 53

1. Die Lehre von der Synteresе oder der Gewissensanlage 55
2. Die Lehre vom besondern Gewissen 61

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von dem Willen und dem Wahlvermögen . . 64

1. Begriff der natürlichen Freiheit 65
2. Das Verhältnis der Freiheit zu den Seelenkräften 67
3. Der Gegenstand des freien Wollens 70
4. Von den verschiedenen Arten der Freiheit 72
5. Von dem vierfachen Zustande der Freiheit 74
6. Das Freiwillige und seine Gegensätze 75

Fünftes Hauptstück.

Die Gnadenausrüstung des Menschen . . . 78

1. Das Wesen der Gnade 79
2. Von den Einteilungen der Gnade 81
3. Die Notwendigkeit der Gnade 82

Sechstes Hauptstück.

Die allgemeine Lehre von der Tugend . . . 84

1. Begriff und Wesen der Tugend 86
2. Unterscheidung und Einteilung der Tugenden 87
3. Die „Mitte" der Tugend 94
4. Von dem Zusammenhange der Tugenden 95
5. Gleichheit und Ungleichheit der Tugenden 98
6. Die Tugenden im Jenseits 99
7. Die Vervollkommnung der Tugendausrüstung durch die Gaben des Heiligen Geistes, die Seligkeiten und Früchte 101
   a) Die Gaben des Heiligen Geistes 101
   b) Die Seligkeiten und Früchte 105

Siebtes Hauptstück.

Seite

Die Lehre von der sittlichen Beschaffenheit der menschlichen Handlungen 106

1. Gute, böse und der sittlichen Bestimmtheit entbehrende Handlungen . . 106
   a) Gute und böse Handlungen 106
   b) Die der sittlichen Bestimmtheit entbehrenden Handlungen . . 112
2. Die verdienstlichen Werke 114

Achtes Hauptstück.

Die Lehre von der persönlichen Sünde . . . 118

1. Begriff und Wesen der Sünde 119
2. Unterscheidung und Vergleichung der Sünden 121
   a) Die verschiedenen Einteilungen der Sünde 121
   b) Die Verschiedenheit der Sünden der Zahl und der Art nach . . 122
   c) Vergleichung der Sünden nach ihrer Schwere 122
3. Von dem Unterschiede zwischen Tod- und läßlicher Sünde im besondern . 124
   a) Die Todsünde 125
      α) Begriff der Todsünde 125
      β) Die Wirkungen und Folgen der Todsünde 126
   b) Die läßliche Sünde 130
4. Der freie Wille als Hauptursache der Sünde 134
5. Die Versuchung zur Sünde 137
6. Der Entwicklungsgang der Sünde im sündigenden Menschen . . . 141
7. Von dem Träger der Sünde 144
8. Die wichtigsten der von Albert in Gruppen zusammengefaßten Sünden . 145
   a) Die Wurzeln der Sünde 145
   b) Die Hauptsünden 146
   c) Die Sünde gegen den Heiligen Geist 151

Neuntes Hauptstück.

Die drei göttlichen Tugenden 156

Erster Abschnitt.

Die Lehre vom Glauben.

1. Der Gegenstand des Glaubens 158
2. Das Wesen des christlichen Glaubens 160
3. Die Glaubenspflicht 165
4. Die Sünden gegen den Glauben 166

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von der Hoffnung.

1. Das Wesen der Hoffnung 168
2. Der Träger der Tugend der Hoffnung 170
3. Die Sünden gegen die Hoffnung 171

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von der Gottesliebe.

Seite

1. Natürliche und mit der heiligmachenden Gnade verliehene Liebe . . 171
2. Wesen und Bedeutung der eingegossenen Liebe 173
3. Vermehrung, Verminderung und Aufhören der Liebe 178
4. Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe 179
5. Maß und Ordnung der Liebe 181
6. Erweise der Liebe 186
   a) Erweise der Liebe zu Gott 186
   b) Erweise der Liebe zu den Mitmenschen 187
      α) Die Teilnahme 187
      β) Die „Zeichen der Liebe“ 188
      γ) Die Freundschaft 193
      δ) Eintracht 194
      ε) Der Seeleneifer 194
7. Gegensätze der Liebe 194

Zehntes Hauptstück.

Die vier Kardinaltugenden 198

Erster Abschnitt.

Die Kardinaltugend der Klugheit.

1. Wesen und Bedeutung der Klugheit 200
2. Die der Klugheit entgegengesetzten Fehler 200

Zweiter Abschnitt.

Die Kardinaltugend der Gerechtigkeit und die aus ihr hervorgehenden Tugenden.

Erste Abteilung. Die Tugend der Gerechtigkeit.

1. Begriff der Tugend der Gerechtigkeit. Arten der Gerechtigkeit . . . 202
2. Die Rechtspflichten bezüglich des eigenen und des fremden leiblichen Lebens 204
3. Die Sklaverei 206
4. Die Rechtspflichten bezüglich des irdischen Besitzes 208
   a) Das Eigentumsrecht 208
   b) Die Arten des Erwerbes der zeitlichen Güter 209
5. Die Rechtspflichten gegenüber der Ehre des Mitmenschen 213
6. Die von der Gerechtigkeit geforderten Leistungen an den Staat . . . 215
7. Die Wiedererstattungspflicht 216
8. Die ungerechte Bevorzugung 218

Zweite Abteilung. Die mit der Kardinaltugend der Gerechtigkeit verbundenen Tugenden 220

1. Die Tugend der Wahrheit 220
   a) Wesen, Aufgabe und Übung der Tugend der Wahrheit . . . 220
   b) Gegensätze gegen die Tugend der Wahrheit 221
   c) Die Lehre vom Eide 224
2. Die Tugend des Gehorsams 227

Seite
3. Die Tugend der Dankbarkeit 228
4. Die Tugend des ehrfürchtigen Wohlwollens 229
5. Die Tugend der Ehrerweisung 230
6. Die Tugend der Freigebigkeit 231
7. Die Tugend der Barmherzigkeit 231
8. Die Tugend der Demut 237
9. Die richterlichen Tugenden 238
10. Die Tugend der Gottesverehrung 239
a) Name, Begriff und Wesen der Tugend der Gottesverehrung . . 239
b) Die Betätigungsweisen der ordentlichen Gottesverehrung . . 239
α) Die Anbetung und das Opfer 239
β) Das Gebet 241
γ) Die Heiligung des Sonntags 244
c) Das Gelübde 245
d) Die Sünden gegen die Tugend der Religion 251
11. Die Tugend der Buße 255

Dritter Abschnitt.

Die Kardinaltugend der Mäßigkeit und die mit ihr verbundenen Tugenden.

1. Die Mäßigkeit als Haupttugend 256
2. Die mit der Mäßigkeit verbundenen Tugenden 257
a) Die Tugend der Sanftmut 257
b) Die Tugend der Bescheidenheit 257
c) Die Tugend der Keuschheit 259
d) Die Tugend der Sparsamkeit oder Enthaltsamkeit 262
e) Die Tugend der Lernbegierde 267

Vierter Abschnitt.

Die Kardinaltugend des Starkmutes.

1. Die Tugend des Starkmutes und ihre Gegensätze 268
2. Die mit der Tugend des Starkmutes verbundenen Tugenden . . . 271

Elftes Hauptstück.

Von den Pflichten der einzelnen Stände und Berufe

. 274
1. Die Lehre vom tätigen und beschaulichen Leben 274
2. Die dem geistlichen Stande geziemende Vollkommenheit 275

Zwölftes Hauptstück.

Von den Sakramenten.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Sakramentenlehre.

1. Aufgabe und Zweck der Sakramente 280
2. Die Wirksamkeit der Sakramente 282
3. Die Bestandteile der Sakramente 285
4. Die Spender und Empfänger der Sakramente 286

Zweiter Abschnitt.

Seite

Das Sakrament der Taufe 287

1. Die für die Spendung der Taufe wesentlich erforderten Worte . . . 288
2. Die zur Taufe gehörende sinnenfällige Handlung 290
3. Vom Empfänger der Taufe 291
4. Der Spender des Taufsakraments 292
5. Von den Taufpaten 293
6. Die Art der Spendung der Taufe 293

Dritter Abschnitt.

Das Sakrament der Firmung 294

1. Die bei der Spendung der Firmung zu sprechenden Worte 294
2. Die für die Spendung der heiligen Firmung vorgeschriebene sinnenfällige Handlung 295
3. Der Spender der Firmung 295
4. Der Empfänger der Firmung 296
5. Die Firmpaten 296

Vierter Abschnitt.

Die heilige Eucharistie 297

1. Die Wandlungsworte 298
2. Brot und Wein in ihrer Verwendung bei der heiligen Eucharistie . . 299
3. Der Vollzieher der heiligen Eucharistie 301
4. Der Empfang der heiligen Eucharistie 303

Fünfter Abschnitt.

Das Sakrament der Buße 308

1. Wesen und Wirkung des Bußsakraments 308
2. Von den Teilen des Bußsakraments 311
   a) Die Reue 312
   b) Das Sündenbekenntnis 317
   c) Die Genugtuung 329
3. Vom Ablasse 331
4. Von den Kirchenstrafen 334
5. Von der kirchlichen Schlüsselgewalt 337

Sechster Abschnitt.

Das Sakrament der letzten Ölung 338

1. Die bei der Spendung der letzten Ölung zu sprechenden Worte . . . 339
2. Das zu verwendende heilige Öl 339
3. Der Spender der letzten Ölung 340
4. Der Empfänger der letzten Ölung 340

Siebter Abschnitt.

Das Sakrament der Weihe.

Seite

1. Umfang der sakramentalen Weihe 341
2. Die zur Spendung der Weihe erforderliche sinnenfällige Handlung und die zu sprechenden Worte 343
3. Der Spender der Weihe 344
4. Der Empfänger der Weihe 344

Achter Abschnitt.

Das Sakrament der Ehe.

1. Das Wesen der Ehe 348
2. Erlaubtheit und Verdienstlichkeit des ehelichen Verkehrs 350
3. Das Verlöbnis 352
4. Von der gegenseitigen Willenseinigung im besondern 353
5. Die Ehehindernisse 354
6. Die eheliche Pflicht 359
7. Ehebruch und Ehescheidung 361
8. Die Einheit der Ehe 364

Schlußwort 365
Personenverzeichnis 367
Sachverzeichnis 369

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Würdigung der von Albert d. Gr. gegebenen Darstellung der christlichen Sittenlehre.

„Wunderbar kommt mir vor dein Wissen; gar hoch ist es, ich kann es nicht erreichen." Unter Zugrundelegung dieser Worte des Psalmisten schildert Albert mit der ganzen Wärme eines von der Glut der Gottesliebe durchdrungenen Mannes in der Vorrede zu seinem letzten großen Werke Wert, Würde und Bedeutung der Wissenschaft des Heiles. Wie ein Blitzlicht leuchten diese Worte in das Dunkel der Jahrhunderte hinein; der Mann, der sie schrieb und dessen Gebeine längst zu Staub zerfallen sind, steht mit einem Schlage vor uns. Mit feinstem Sinne sind diese Worte gewählt. Nur ein großer, durchaus klar blickender Geist konnte sie an die Spitze eines seiner bedeutendsten Werke stellen. Aber auch nur ein heiligmäßig demütiger Mann. Nur ein solcher konnte ein Werk, das eine Fülle des Wissens über die erhabensten Gegenstände des Denkens bot, mit dem Bekenntnis seines Unvermögens einleiten[1]. Beides war Albert, ein großer Mann, ein heiligmäßig demütiger Mann, eine Zierde der Wissenschaft, ein erleuchteter Bischof der Kirche, ein kluger Ratgeber der Großen und dabei ein schlichter Predigermönch, der, aus adeligem Geschlechte entsprossen, mit der Übernahme des Gewandes eines Dominikaners und dem Verzicht auf allen weltlichen Tand allein dem

[1] Damit stimmt die andere Ausführung der Vorrede überein: Oratione et devotione (sc. scientia sacrarum litterarum) plus acquiritur quam studio. Sie ist ein von oben gegebenes Wissen: est enim impressio quaedam et sigillatio divinae sapientiae in nobis, ut mens humana Dei sapientis sit sigillum et impressa formis et rationibus causae primae in sapientia sua creantis et reparantis et glorificantis sua causata. Das wissenschaftliche Eindringen in die Glaubenswahrheiten ist aber doch von hohem Werte: Licet autem sic facta sit, ut dicit Dionysius de Ierotheo, quod patiendo divina didicit, tamen studium ad hoc cooperatur, sicut dispositio in subiecto. Propter quod studium sacrarum litterarum multum commendat Hieronymus in Prooemio galeato, et dicit, quod hoc commendat Paulus in discipulo suo Tito (Tit 1, 9).

Höchsten zugewendet blieb, was den Geist des Menschen fesseln und sein Herz erfüllen kann.

Als Heilswissenschaft bezeichnet Albert die Darstellung der christlichen Lehre. Sie ist ihm mehr als trockene Schulwissenschaft, die nur Erkenntnis vermitteln will[1]. Ihr letztes Ziel ist ihm „die Leben und Liebe wirkende beseligende Wahrheit", ihr nächstes, „daß wir gute Menschen werden"[2]. Leben und Liebe will auch er schaffen durch seine der christlichen Lehre gewidmeten Werke. Darum greift er auch so oft hinein ins volle Menschenleben und richtet Mahnungen an seine Zeitgenossen. Er hat das Leben gekannt. Er hat gewußt, was nottat. Ernst und bewegt war seine Zeit. Es war die Zeit der Kreuzzüge. Es war die Zeit tiefgehender religiöser Erregung. Waldenser, Albigenser und Schwarmgeister verschiedener Art rüttelten an dem friedlichen Bestande der Kirche. Ein lebhafter Verkehr nach dem Morgenlande und dem geistig hochstehenden maurischen Spanien brachte eine Fülle neuer Gedanken, schuf aber auch große Gefahren für Glaube und christliche Sitte. Freigeisterei und Aberglaube nisteten sich ein. Albert suchte diesen Gefahren zu begegnen. An vielen Stellen seiner Werke weist er ausdrücklich auf sie hin. Aber auch aufbauen wollte er. Nicht nur als Bischof, auch als Gelehrter. Die religiöse Tatkraft seiner Zeit, die auf allen Gebieten unsterbliche Denkmäler des Glaubens und der Gottesliebe geschaffen hat, lebte voll und ganz in ihm. Der nach Wahrheit forschenden Gelehrtenwelt bot er seine großen umfassenden Hauptwerke, den „Kleinen" aber seine einfachen und warmherzigen erbaulichen Schriften. Selten hat ein hochbedeutender Mann so vielseitig und umfassend auf schriftstellerischem Gebiete gearbeitet.

Was ein solcher Lehrer über die Ordnung des sittlichen Lebens zu sagen hat, dürfte ganz besondere Beachtung verdienen. Denn wenn die von ihm vorgetragene Wissenschaft unmittelbar dem Ziele zu dienen hat, uns zu guten Menschen zu machen, so wird das, was im besondern zur Sittenlehre gehört, wohl auch eingehend von ihm besprochen worden sein.

---

[1] S. theol., Vorrede: Alia quippe scibilia vel aequalia sunt, vel inferiora corde humano; propter quod secundum quod in corde humano sunt, exaltationem recipiunt et nobilius esse, quam habent in seipsis, sicut nobilius est incorruptibile quam corruptibile. Sola autem illa est, quae cor elevat, et elevatum purificat et in aeterna fundat inmortalitate. — S. theol. 1, tr. 1, q. 2 sol. und ad def. 1 ad 1: Et ideo theologia est de his, quae ad salutem pertinent, ut finis, de multis autem aliis est ut inclinantibus ad pietatem, quae ducit ad finem; et haec in theologia describuntur.

[2] In sent. 1, d. 1, a. 4 ad 3 et 4: Finis autem scientiae duplex est, scilicet ultimus et ordinatus ad illum. Qui a quibusdam finis vocatur ultimus, veritas est affectiva beatificans, finis autem citra illum est, ut boni fiamus.

In der Tat ist der zur Sittenlehre gehörende Lehrstoff, der sich in seinen Werken findet, sehr umfangreich und teilweise überaus wertvoll. Er ist noch nicht von den über Gottes Wesen und Tätigkeit handelnden Lehrstücken losgelöst, sondern bildet mit ihm zusammen die eine heilige Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen.

Will man ein richtiges Urteil darüber gewinnen, welchen Wert Alberts Darstellung der christlichen Sittenlehre besitzt, so muß man vor allen Dingen den Zusammenhang zu erfassen suchen, in dem sie zu den entsprechenden Arbeiten der vorangegangenen Zeit steht. Würde man das unterlassen, so wäre eine Überschätzung unvermeidlich. Gerade Albert hält als christlicher Lehrer entschieden an der Überlieferung fest. Die Grundgedanken seiner Sittenlehre sind großenteils von andern übernommen und seine Ehrfurcht vor den hochangesehenen Lehrern der Vergangenheit ist eine außerordentliche.

Dennoch bleibt noch genug, was ihm selbst als geistiges Eigentum zuzuweisen ist und was uns mit Hochschätzung und Verehrung ihm gegenüber erfüllt.

I.

Albert schließt sich mit seiner wissenschaftlichen Arbeit zunächst an Petrus Lombardus an, den Verfasser des Grundbuches der mittelalterlichen Scholastik in ihrer Blütezeit, der vier Sentenzenbücher. Sie waren das Lehr- und Lernbuch der Zeit seiner eigenen wissenschaftlichen Ausbildung. Was diese Bücher den Gottesgelehrten des 12. und 13. Jahrhunderts so wertvoll machte, war der Umstand, daß sie als Grundlage für den Unterricht außerordentlich brauchbar waren[1]. In einfachem, wenn auch nicht in jeder Hinsicht vollkommenem Aufbau enthielten sie den Lehrstoff der Väterzeit gesichtet und verarbeitet, ihre Darstellungsweise war ruhig, sachlich und nüchtern, dabei entbehrten sie aber doch nicht jedes eigentümlichen Gepräges und gingen in der Aufstellung der Lehrsätze über die Väterzeit hinaus. Wie kein anderes Werk waren sie darum geeignet, bei der Forschung den Anschluß an die Väter zu vermitteln, ohne der freien Bewegung des Lehrers ein Hindernis zu sein. Albert hat diese Vorzüge der Sentenzenbücher durchaus zu würdigen gewußt. Bis zu seinem Ende stand er mehr oder weniger in ihrem Banne, widmete ihnen eine eingehende Erklärung, hat aber doch auch in wesentlichen Lehrstücken abweichende Ansichten vorgetragen[2].

---

[1] Kuhn, Dogmatik I, Tübingen 1846, 257 f.

[2] Wir verweisen nur auf die Lehre von dem zwischen dem Heiligen Geist und der Liebe bestehenden Verhältnis und auf die Lehre vom feierlichen und einfachen Gelübde.

Durch die Beschäftigung mit dem Lombarden war Albert frühzeitig auf Paris hingewiesen worden, dessen Hochschule in jener Zeit der Hauptsitz der kirchlichen Wissenschaft war und zu deren berühmtesten Lehrern auch der Lombarde gehört hatte. Unter allen Pariser Gelehrten haben auf Albert nächst dem Lombarden am meisten Wilhelm von Auxerre und Präpositinus Einfluß geübt. Wilhelm[1], der Verfasser der „goldenen Summe zu den vier Sentenzenbüchern", hatte den zur Sittenlehre gehörenden Fragen besondere Aufmerksamkeit gewidmet und bot Albert nicht geringe Ausbeute. Präpositinus[2], ein angesehener Mann, dessen hervorragende Bedeutung heute noch nicht ganz erkannt wird, um das Jahr 1206 zum Kanzler der Kirche von Paris gewählt, Wilhelm von Auxerre nahestehend, hatte ebenfalls eine Summe geschrieben, die aber bis heute noch ungedruckt ist. Soweit sich aus den bei Albert angeführten Stellen ersehen läßt, stimmten Wilhelm und Präpositinus in den meisten Fragen überein. Als Schöpfer brauchbarer Schulbezeichnungen und Begriffsbestimmungen dürfte Präpositinus eine besondere Wichtigkeit zukommen.

Weniger klar läßt sich aus den Schriften unseres Meisters ersehen, inwieweit er von Alexander von Hales, dem ersten großen Lehrer des Franziskanerordens, abhängig ist, dessen Stern schon leuchtete, als sich Albert noch in den Anfängen seiner wissenschaftlichen Ausbildung befand. Alexander zählt nicht zu den Lehrern Alberts, sein Hauptwerk, die gewaltige Summe der Theologie, wurde auch erst 1252 von seinen Schülern veröffentlicht, zu einer Zeit, in der sich Albert schon einen gefeierten Namen erworben hatte; dennoch wird man annehmen dürfen, daß die wissenschaftliche Tätigkeit Alexanders schon früh für Albert von Bedeutung gewesen ist. Das kann gefolgert werden aus der Lebhaftigkeit des wissenschaftlichen Ringens und Forschens in jener Zeit, aus der engen Verbindung, die zwischen den beiden Bettelorden bestand, aus der inneren Verwandtschaft der wissenschaftlichen Arbeiten der beiden Lehrer, ferner aus der Tatsache, daß Albert mehrere Jahre zu Paris, dem Schauplatze der großartigen Lehrtätigkeit Alexanders, weilte, so daß eine persönliche Bekanntschaft beider Männer eine gewisse Wahrscheinlichkeit besitzt, endlich aus der auffallenden Übereinstimmung beider in vielen

---

[1] Wilhelm von Auxerre (Guilelmus Autissiodorensis) war um das Jahr 1160 geboren und starb zu Rom 1230. Seinen Beinamen hat er von seinem Geburtsort. Nach seiner Lehrtätigkeit war er Archidiakon von Beauvais (Denifle, Chartularium I, Paris 1889, 133).

[2] Die wenigen Nachrichten über sein Leben und seine Werke sind zusammengestellt in Hist. litt. de la France XVI 583; Denifle a. a. O. I 66; U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge: Bio-Bibliogr. II², Paris 1904, 3813; Hauréau in Mélanges Julien Havet 297, Paris 1895; A. Schneider, Die Psychologie Alberts d. Gr. II, Münster 1906, 479.

Lehrstücken. Albert nennt freilich den Namen Alexanders nirgends. Aber das ist kein Gegenbeweis, weil auch die Nennung der Namen der übrigen zeitgenössischen Gelehrten und Forscher unterbleibt. In der Lehre vom Gewissen und von der Sünde gegen den Heiligen Geist tritt der Einfluß Alexanders unseres Erachtens zweifellos hervor.

Albert steht aber nicht nur den Gelehrten der scholastischen Richtung nahe. Gewiß legt auch er, wie diese, das Hauptgewicht auf die wissenschaftliche Durchdringung der Glaubenswahrheiten mit Hilfe der rein natürlichen Erkenntnisse, soweit dies möglich ist. Aber daneben war er auch, wie schon oben angedeutet wurde, Mystiker, so daß er eine gewisse Mittelstellung zwischen beiden Richtungen einnimmt. Ein anderer Pariser Lehrer, Hugo von St Viktor[1], und Bernhard von Clairvaux waren ihm in dieser Hinsicht Führer und Vorbild. Wie aus der häufigen Benutzung ihrer Schriften und der ehrfurchtsvollen Besprechung ihrer Ansichten hervorgeht, wurden beide von Albert besonders hochgeschätzt.

Richard von St Viktor, der Schüler Hugos, scheint auf Albert weniger eingewirkt zu haben. Verhältnismäßig selten begegnet man Sätzen, die aus seinen Schriften entnommen sind.

Der von Bernhard von Clairvaux so scharf bekämpfte Abälard wird von Albert nie mit Namen erwähnt. Seine Aufstellungen haben ihn aber wohl veranlaßt, die Kraft der Zweckbeziehung und den Wert der äußeren Handlungen sorgfältig zu untersuchen. Auch die Art und Weise der Darstellung, wie sie in Alberts Wirken gestaltet ist, mit der Gegenüberstellung von Gründen und Gegengründen, geht mittelbar auf Abälard zurück[2].

Der „Vater der Scholastik", Anselm von Canterbury, hatte seine Aufmerksamkeit zu sehr andern Fragen zugewandt, als daß er gerade für Alberts Sittenlehre eine besondere Bedeutung hätte gewinnen können. Immerhin ist für Albert von Wichtigkeit gewesen, was er über den Wert des Glaubens und sein Verhältnis zum Wissen, über die Liebe Gottes, die Sünde und die menschliche Freiheit vorgebracht hat.

Die Schriften der Lehrer der Anfangszeit des Mittelalters kamen für Albert sowohl als ergiebige Fundgruben in Betracht, aus denen der Wissensstoff der Väterzeit geholt werden konnte, als auch mit ihrer eigenen Lehrentwicklung selber. Besonders häufig stoßen wir auf Sätze aus Beda dem Ehrwürdigen, Isidor von Sevilla, Hrabanus Maurus, Alkuin und

---

[1] Albert stimmt Hugo nicht in allem bei, aber er tadelt doch dessen Ansichten nie mit scharfen Worten. Hie und da findet sich dem Tadel beigesetzt: salva sua pace.

[2] Denifle a. a. O. I xxvii. Ders., Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I 618 ff. J. A. Endres, Über den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode (Philos. Jahrb. der Görresgesellsch. II [1889] 52 ff).

Johannes von Damaskus. Des letzteren Hauptwerk „Quelle der Erkenntnis" lag Albert in der Übersetzung des Burgundio von Pisa vor.

Eine schätzenswerte Ergänzung zu Isidor und Beda bot die von Albert oft erwähnte Glosse zur Heiligen Schrift. Der Glossator, Walafried Strabo, Abt des Klosters Reichenau, stützt sich vornehmlich auf Origenes, Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, Gregor d. Gr., Isidor von Sevilla, Beda den Ehrwürdigen, Alkuin, Hrabanus Maurus, Haimo von Halberstadt. Doch hat er auch aus Eigenem, besonders in der Erklärung des Neuen Testamentes, vieles beigefügt.

Die Verehrung, die Albert den Vätern, den großen Lehrern der ersten vier Jahrhunderte, entgegenbrachte, war unbegrenzt. Einen wie hohen Begriff er von der Reinheit ihrer Wissenschaft hatte, geht daraus hervor, daß er die „heiligen Väter" als Träger der von Gott eingegebenen Offenbarung, als Träger der „Inspiration der Kirche" bezeichnet[1]. Er will freilich damit nicht sagen, daß die Väter neue Offenbarungen erhalten haben, wohl aber, daß ihnen ein besonderer Gnadenbeistand bei Vermittlung und Entwicklung der geoffenbarten Wahrheiten gesichert war, so daß sich kein Irrtum in Glaubenssachen bei ihnen findet. Er widerspricht ihnen darum auch nicht, wenigstens nicht ausdrücklich in Fragen der christlichen Lehre, und stellt sie voll Ehrfurcht als „die Heiligen" den griechisch-römischen Weltweisen und den späteren Lehrern gegenüber.

Am höchsten von allen Vätern schätzte Albert den hl. Augustinus. Seine Schriften hatten ja von Anfang an auf die Gestaltung des Inhaltes wie der Darstellungsweise der mittelalterlichen Wissenschaft mächtig eingewirkt. Wie kein anderer hatte er ihr grundlegende Gedanken und fruchtreiche Keime zu weiteren Entwicklungen und Forschungen geboten. Die scholastische Richtung sowohl wie die mystische weisen auf ihn zurück. Hugo von St Viktor war so von ihm beherrscht, daß er den Ehrennamen „der zweite Augustinus" erhielt, und auch die Lehre Alexanders von Hales war im Grunde augustinische Wissenschaft, wenn auch in neuer Gestalt und durchgebildeter Gliederung. Albert selbst ist ebenfalls in augustinischem Geiste gebildet worden. Auf Schritt und Tritt finden wir bei ihm augustinische Sätze, die nicht nur

[1] In sent. 4, d. 11, a. 7 sol.: Haec autem opinio videtur esse consona verbis Sanctorum; unde quamvis sit minus intelligibilis, tamen eligenda mihi videtur, propter sanctos Patres, quorum inspirata revelatio praeiudicat argumentis, quae possunt fieri contra hanc materiam. — In sent. 4, d. 23, a. 21 sol.: Si tamen ab aliquo Patre sancto vel a Domino Papa in hac quaestione determinari invenitur, magis iudicarem illius sententiae standum, quam meae: quia magis in hac parte credendum est inspirationi Ecclesiae, quam rationi coniecturanti ex incertis. Selbstverständlich ist hier der Begriff „Inspiration" im weiteren Sinne zu nehmen.

nebenbei erwähnt werden, sondern in sehr vielen Abschnitten gerade den Ausgangspunkt der Erörterungen bilden. Auch seine Lehre ist auf diese Weise von den augustinischen Gedanken vollständig durchtränkt und er ist zu einem weiteren Vermittler augustinischen Geistes in der kirchlichen Wissenschaft geworden.

Nach Augustinus genießt das höchste Ansehen bei Albert Gregor d. Gr. Gregors Größe und einzigartiges Verdienst liegt ja auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Verwaltung. Auf das Leben nehmen deswegen auch durchweg seine Schriften Bezug. Für seine Darstellung der Sittenlehre fand hier Albert überreichen Stoff. In der Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes und in der von den Hauptsünden bilden die Ausführungen Gregors die Grundlage.

Die neuplatonisch gefärbten, dem Abendlande vorzüglich durch Scotus Erigena bekannt gewordenen Schriften des Pseudoareopagiten, deren Hochschätzung dem ganzen Mittelalter so eigentümlich war, behaupten auch bei Albert ihr großes Ansehen und haben durch ihn eine weitläufige Erklärung erfahren. Doch sind sie gerade für unser Gebiet von geringerer Bedeutung, da sie für dieses keine besonders ergiebige Quelle darstellen.

Ähnliches gilt von Boethius, dem Übermittler der aristotelischen Denklehre und Verfasser des Werkes „Vom Troste der Philosophie". Wir treffen hie und da einige Aussprüche von Boethius, aber größeren Einfluß hat er auf die Gestaltung der Sittenlehre Alberts nicht gewinnen können.

In bevorzugter Weise kommen hingegen in den zur Sittenlehre gehörenden Abschnitten wieder Ambrosius und Chrysostomus zum Worte. Wie für die besondere Berücksichtigung Gregors d. Gr., so war für die häufigere Anführung der Werke dieser beiden Kirchenlehrer die Art des Inhalts ihrer Schriften der Hauptanlaß. An die Spitze hervorragender Kirchen gestellt, haben nämlich beide auch in ihren Schriften als Lehrer des Lebens gewirkt.

Die übrigen Schriftsteller der Väterzeit wurden von Albert weniger benutzt. Doch werden aus der abendländischen Kirche öfters noch Hieronymus, Kassiodor, Fulgentius und Hilarius, aus der morgenländischen Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Gewährsmänner angerufen.

Das, was von Albert aus der griechischen und römischen Weltweisheit aufgenommen wurde, ist von beträchtlichem Umfange. Nirgends ein finsteres Ablehnen, aber überall sorgfältige Prüfung! Albert war von der natürlichen Kraft der Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit vollkommen überzeugt. Er wußte auch, daß natürliche und übernatürliche Wahrheit sich nicht widersprechen können, vielmehr in engen Beziehungen zueinander stehen [1].

[1] Siehe unten die Lehre vom Glauben.

So trat er offenen Auges und freien Geistes ihnen gegenüber. Anderseits gab er sich darüber keiner Täuschung hin, daß die Erkenntnisse der heidnischen Weltweisen in vieler Hinsicht mangelhaft waren und mannigfach der Richtigstellung bedurften. Drei Namen erscheinen oft in seinen Schriften: Cicero, Plato und Aristoteles. Die verhältnismäßige Reinheit der Sittenlehre Ciceros empfahl deren Berücksichtigung und Eingliederung in das christliche Lehrgebäude sehr. Von Plato meint er einmal, ohne Eindringen in seine Lehre könne niemand eine vollkommene natürliche Erkenntnis von den höchsten Dingen erlangen, und ein anderes Mal betonte er, Plato zähle zu den hervorragendsten Weltweisen[1]. Derartige Bemerkungen sind um so auffälliger, als er die platonischen Schriften nur zum geringsten Teile in vollständiger Gestalt zur Hand hatte. Aber er wußte viel von ihm aus andern Quellen, besonders aus den Kirchenvätern, die Plato durchweg dem Aristoteles vorzogen.

Cicero und Plato treten aber bei Albert doch vollständig zurück gegen Aristoteles. In dessen Wertschätzung und Verwendung ist er ganz andere Wege gegangen als die Väter. Mit klarem Blicke hat er die unsterbliche, gewaltige Größe dieses bedeutendsten Denkers der alten Zeit erfaßt, und seine Gedanken in die christliche Welt einzuführen, darin hat er seine Lebensaufgabe erblickt.

II.

Bis zu Alberts Zeiten war der Platonismus in den mittelalterlichen Schulen vorherrschend, weil man in augustinischen Bahnen wandelte. An Aristoteles schloß man sich nur in der Dialektik an und suchte von ihm die richtige Art und Weise des Denkens und der Behandlung wissenschaftlicher Fragen zu lernen. Dessen die naturwissenschaftlichen Fragen, die Seelenlehre, die Metaphysik und die Sittenlehre behandelnde Schriften waren auch bis zum 12. Jahrhundert im Abendlande unbekannt.

Erst in jener Zeit wurden sie allmählich meist vom arabischen Spanien her, aber auch durch unmittelbare Übersetzungen aus dem Griechischen, der kirchlichen Wissenschaft übermittelt. Es war eine Fülle neuer Gedanken und Wahrheiten, die in ihnen dargeboten wurde. Aber sie war äußerst schwer aus ihnen zu gewinnen. Einerseits waren die Lesarten überaus mangelhaft und voll Dunkelheiten, anderseits fanden sich in ihnen neben dem vielen Wahren auch mancherlei Irrtümer. Aristoteles selbst hatte die Höhe christ-

[1] Metaph. l. 1, tr. 5, c. 15: Scias, quod non perficitur homo nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis. — S. theol. 2, tr. 1, q. 4, m. 2, a. 5, p. 1: Et quod dicit Aristoteles, quod omnes philosophantes hoc posuerunt, falsum dicit; quia Plato, qui inter philosophantes fuit praecipuus, oppositum dicit.

licher Weltanschauung nicht erklommen. Seine Lehren waren außerdem später von neuplatonischen Gedanken durchsetzt und von den arabischen Philosophen überarbeitet worden.

Für die kirchentreuen Gelehrten galt es daher, die Doppelaufgabe zu lösen, die aristotelische Lehre zu ermitteln, zu erklären und zu berichtigen, und sie alsdann zum Aufbau der christlichen Gesamtwissenschaft zu verwenden. Hohe Anforderungen stellte die Durchführung dieser Aufgabe in jeder Hinsicht. Es war dazu neben einer großen Schaffenskraft ein gründliches philosophisches und theologisches Wissen nötig, Scharfsinn gepaart mit weiser Mäßigung im Urteil, außerdem ein weitausschauender Blick.

Albert darf den Ruhm für sich in Anspruch nehmen, das große Werk der Hauptsache nach durchgeführt zu haben. Andere freilich, wie Gundisalvi, Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales, hatten ihm vorgearbeitet. Aber doch ist erst durch seine „Erklärungen", die wie jene des Avicenna mit einer einzigen Ausnahme Umschreibungen der aristotelischen Niederschrift darstellen, der gewaltige neue Wissensstoff gründlich erläutert und den Schulen zugeführt worden. Zugleich wurde die nüchterne Betrachtungsweise des Aristoteles noch mehr als bisher Eigentum der christlichen Gelehrtenwelt.

Die Bevorzugung der aristotelischen Richtung brachte Albert in einen gewissen Gegensatz zu der bis dahin in den Schulen herrschenden Richtung. Es kam zu lebhaften schriftstellerischen und mündlichen Kämpfen, und Aristoteles fand nicht in allen Schulen gleiche Anerkennung, wenn sich auch auf die Dauer keine seinem Einflusse zu entziehen vermochte. Namentlich waren die Gelehrten des Franziskanerordens zurückhaltender, während die Predigermönche, durch Albert und Thomas bestimmt, sich der Mehrzahl nach der fortschrittlichen Richtung zuwandten. So abhängig Albert in mancher Beziehung von seinen Vorgängern ist, durch die Einführung des aristotelischen Wissens hat er die Größe seines Geistes aufs klarste bekundet.

Man hat Albert des öfteren den Vorwurf gemacht, Aristoteles gegenüber zu wenig Selbständigkeit bewahrt zu haben. Eines wollen wir auch an diesem Orte untersuchen, nämlich ob sich Albert auf dem Gebiete der Sittenlehre derart von aristotelischen Gedanken hat leiten lassen, daß die Auffassung der christlichen Glaubenslehre irgendwelche Trübung erfahren hat. Das Ergebnis dieser Untersuchung wird zugleich einen Maßstab liefern, um die Berechtigung des genannten Vorwurfes wenigstens nach einer Seite hin richtig beurteilen zu können.

Daß Albert sich in Fragen der Glaubens- und Sittenlehre allzuknechtisch an Aristoteles angeschlossen habe, ist von vornherein unwahrscheinlich. Bei

aller Wertschätzung der Ergebnisse der aristotelischen Forschung hat er ja mehr als einmal die erhabenen Vorzüge der Wissenschaft des Heiles und ihre wesentliche Verschiedenheit von den natürlichen Wissenschaften hervorgehoben. Jene allein ist ihm Weisheit im höchsten Sinne des Wortes[1]. Die Weltweisheit ist menschliche Wissenschaft, jene wahre Gotteswissenschaft. Gott ist nicht nur der vorzüglichste Gegenstand, der sie beschäftigt, und zwar in dem Maße, daß alles, was von ihr aus der Welt der geschöpflichen Dinge betrachtet wird, nur wegen und in seiner Beziehung zu Gott Gegenstand der Behandlung sein kann, sie schöpft ihre Lehre auch aus der unmittelbaren Offenbarung Gottes und hat deswegen untrügliche und unveränderliche Sicherheit für sich. Gott selber ist endlich durch seine Gnade Wirkursache der Wissenschaft des Heiles im Menschen, sowie ihr höchstes Ziel. Kraft dieser innigen Beziehung zu Gott ist darum auch *sie allein frei, die Herrin aller andern Wissenschaften*, die ihren höchsten Zweck nicht in sich selber haben, sondern zu jener als zu ihrem Ziele hingeordnet sind, der sie als „Dienerinnen" zu helfen haben. Daß eine solche Lobpreisung nicht aus dem Munde eines überschwenglichen Verehrers des aristotelischen Wissens kommen kann, liegt auf der Hand.

In den zur Sittenlehre gehörenden Fragen, die zunächst hier in Betracht kommen, wird denn auch *Aristoteles nie das letzte, entscheidende Wort gegeben*, es sei denn, daß es sich um eine Lehre handelt, die vollständig dem Gebiete der natürlichen Erkenntnis angehört. Überall erscheint, wie es Albert in der Einleitung zu seinen großen, der Glaubenslehre gewidmeten Werken grundsätzlich ausgesprochen hat, die aristotelische Lehre in *dienender* Stellung. Was sich aus ihr mit dem überkommenen christlichen Wahrheitsschatze vereinigen läßt, wird aufgenommen, Unrichtiges vielfach ohne weitere Bekämpfung weggelassen. So weist z. B. Albert die aristotelischen Ansichten über Wesen und Erlaubtheit der „Hochsinnigkeit", über die Art und Weise der rechten Gottesverehrung, über Erlaubtheit der Abtreibung der Leibesfrucht, über die Zulässigkeit und den Ursprung der Sklaverei, zurück. Hie und da z. B. in der Lehre von der Glückseligkeit stehen noch christliche und altheidnische Anschauung unvermittelt nebeneinander, ohne daß letztere geradezu als falsch bezeichnet wird. In andern Fällen wird die aristotelische Ansicht zuerst richtiggestellt und dann in den Kranz der christlichen Wahrheiten eingeflochten. So konnte Albert manches aus den aristotelischen Schriften aufnehmen, was sonst nicht in das christliche Lehrgebäude gepaßt hätte. Besonders fällt in dieser Hinsicht auf, wie sehr er überall, namentlich in der

[1] S. theol. 1, tr. 1, q. 1 sol.: Theologia verissima scientia est, et, quod plus est, sapientia.

Tugendlehre betont, daß Gott das Endziel aller Liebe und jeglichen Strebens sein müsse. Von dieser Notwendigkeit hat Aristoteles in seiner Ethik nichts gesagt. Dadurch, daß nun Albert diesen Gedanken mit den aristotelischen Ausführungen verbindet, erlangen sie eine derartige Fassung, daß sie sich in den überlieferten Lehrstoff einfügen lassen. Sehr häufig endlich, auch in Fragen, die ausschließlich dem Gebiete des Glaubens angehören, werden aristotelische Sätze zum Ausgangspunkt weiterer Erörterungen oder zur Unterlage von Einwürfen gemacht, anderseits auch zur Lösung von Schwierigkeiten und zur besseren Begründung der gewonnenen Ergebnisse herangezogen; sie müssen auch hier Höherem dienen.

Albert hat sich also in seiner Darstellung der christlichen Lehre vom sittlichen Leben nicht in eine unzulässige Abhängigkeit von Aristoteles begeben. Er benützt ihn, aber er läßt sich nicht von ihm leiten. Dazu war er zu sehr Mann des Glaubens, zu sehr in seinem eigenen Leben von den Grundsätzen des Christentums durchdrungen.

Außerdem besaß er Selbständigkeit und Unterscheidungskraft genug, um auch das anzuerkennen und aufzunehmen, was seiner Ansicht nach Gutes und Wahres in den Schriften anderer nichtchristlicher Gelehrten enthalten war. Wie schon bemerkt, kommen auch platonische, neuplatonische und ciceronianische Gedanken zur Geltung und Verwendung, besonders in der Tugendlehre. Die arabischen Aristoteliker haben namentlich für die Seelenlehre Alberts hohe Bedeutung erlangt.

Beachtenswert sind die in den Werken Alberts zerstreuten Bemerkungen über den Wert der aristotelischen Erkenntnisse. Sie bestätigen vollständig, was über ihren Einfluß auf Alberts wissenschaftliche Tätigkeit bisher ausgeführt wurde. So wird zwar in einer dieser Stellen zur Vollkommenheit der philosophischen Bildung unbedingt die Kenntnis des Aristoteles verlangt[1]; in andern wird aber auch hervorgehoben, daß sich Aristoteles mehrfach geirrt habe[2] und daß er in der Glaubens- und Sittenlehre durchaus nicht das höchste Ansehen beanspruchen könne. Dieses gebühre vielmehr nächst der Heiligen Schrift und der Kirche, Augustinus[3].

---

[1] Metaph. l. 1, tr. 5, c. 15. Vgl. G. v. Hertling, Albertus M., Köln 1880, 27.

[2] Phys. l. 8, tr. 1, c. 14. S. theol. 2, q. 4, m. 2, a. 5.

[3] In sent. 3, d. 37, a. 1 ad 5: Obedimus s. Scripturae ut regulae et doctrinae fidei et morum. — S. theol. 1, tr. 11, q. 47, m. 3 ad q. 2: Dicendum, quod illud, quod Magister dicit ad sequens, quod dicit Augustinus, similiter concedendum est, quia haec catholica fides est. — In sent. 2, d. 13, a. 2 ad 1: Sciendum, quod Augustino in his, quae sunt de fide et moribus, plus quam Philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno vel Hippocrati, et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum

III.

Mit der Aufnahme des aristotelischen Gesamtwissens hängt die von Albert unternommene neue Bearbeitung des eigentlichen theologischen Lehrstoffes enge zusammen. Manches, was bisher von der kirchlichen Wissenschaft in Dingen, die mehr dem natürlichen Erkenntnisgebiete angehörten, vorgetragen wurde, stand mit den neuen Erkenntnissen in Widerspruch. Die aristotelischen Lehren boten neue Gesichtspunkte, neue Gründe und Einwürfe; sie waren in andere Formen gegossen, als die waren, deren sich die Schule bis dahin bediente. Sollte also der neuaufgenommene Lehrstoff mit den Sätzen der gläubigen Erkenntnis zu einem Ganzen verbunden werden, so war eine Prüfung auch dieser unerläßlich. Das, was zu ihr gehörte, mußte möglichst vollzählig gesammelt, gesichtet und auf seinen inneren Wert sorgfältig untersucht werden.

Zu einer umfassenden Neubearbeitung der gesamten Heilswissenschaft und zu ihrer Durchdringung mit den Ergebnissen der rein natürlichen Forschung mochte Albert aber auch der erhabene Gedanke begeistert haben, der ihm, wie den übrigen großen Lehrern des Mittelalters, bei ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit vor der Seele stand, der Gedanke, eine Darstellung des Gesamtwissens über Gott und seine Werke zu geben, insofern sie zu ihm in Beziehung stehen. Einen gewaltigen Wissensdom wollte er wie jene errichten, ähnlich den Domen und Münstern von Stein, zum Lobpreis der Größe des Schöpfers, Erlösers und Vollenders. Vernunft und Glaube, Natur und Gnadenwelt sollten zu dem großen Werke beitragen, die Bausteine liefern, Mittel und Werkzeug an die Hand geben.

Albert hat den gesamten, in Betracht kommenden Lehrstoff in solchem Umfange gesammelt, daß von allen seinen Vorgängern nur Alexander von Hales mit ihm in Wettbewerb treten kann. Man hat Albert darum den „Stoffsammler" unter den Baumeistern der mittelalterlichen Wissenschaft genannt. Das ist ganz berechtigt. Nur muß man beachten, daß er nicht nur Sammler, sondern auch Denker, Forscher und Wegweiser war.

Sein Anschluß an die ihm vorangegangenen mittelalterlichen Lehrer[1] war durchaus kein knechtischer, wenn er ihnen auch vieles entnommen hat und

---

naturis. — In sent. 3, d. 39, a. 6, obi. 1: Hoc plane dicit Augustinus in Littera; ergo ita est. — Allgemein heißt es in Luc. 5, 33 über die alten Philosophen: Qui enim in doctrinalibus habet Philosophos, qui ex peccato primos errores seminaverunt, pro diis vel pro sanctis prophetis, nunquam curatur ab errore suo. Similiter, si pertinaciter inhaeret erroribus eorum, nunquam exit ab eis.

[1] Albert redet selbst In sent. 4, d. 15, a. 15 sol. von den scripta doctorum Magistrorum, qui praecesserunt nos in scientia ista.

ihnen in vielen Fragen gefolgt ist. Nie ist ihr Ansehen allein für ihn bestimmend, stets sieht er in erster Reihe auf die gute Begründung ihrer Anschauungen. Den zeitgenössischen Gelehrten gegenüber hat Albert vollends in sehr hohem Maße von der Freiheit Gebrauch gemacht, zu prüfen, zu tadeln oder zuzustimmen, die Meinungen anzunehmen oder abzuweisen. Scharfe Bemerkungen über sie finden sich besonders in seiner Sentenzenerklärung übergenug, auch in solchen Fällen, in denen viele von ihnen miteinander übereinstimmten [1].

Von den Vätern will unser Meister freilich nicht abweichen, jedoch nur insoweit die Glaubens- und Sittenlehre in Frage kommt. Er ist eben überzeugt, daß sich bei ihnen die übernatürliche Offenbarung unverfälscht vorfindet. Unmittelbar mag er ihnen nicht widersprechen, wie schon früher hervorgehoben wurde. Was tut er also, um anscheinend anderslautende Meinungen der Väter mit den seinigen in Einklang zu bringen? Nichts anderes, wie er selber sagt, als sie „näher bestimmen" [2]. Er sucht die Stellen so zu erklären, daß sie mit seiner Ansicht übereinstimmen, wobei ihm die Sitte der Scholastik, scharf zu unterscheiden, treffliche Dienste leistet. „Wer gut unterscheidet, lehrt gut"; dieser Grundsatz war auch Albert bekannt. — Augustinus besitzt bei Albert ein so hohes Ansehen, daß er es geradezu einmal als einen Verstoß gegen die geziemende Ehrfurcht bezeichnet, ihm in Dingen der Glaubens- und Sittenlehre zu widersprechen [3]. Sein Ansehen genügt oft allein, um ihn zur Annahme einer Lehre zu bestimmen [4], und in

---

[1] Nur einige Beispiele! In sent. 2, d. 26, a. 13: Tamen haec est opinio communis multorum, quia multitudo subtilitatem non attendit. — In sent. 2, d. 22, a. 8 sol.: Dicendum, quod propter haec et similia fere tota multitudo sequitur opinionem istam: sed tamen salvando aliam possumus dicere. — In sent. 4, d. 16, a. 29 sol.: Et videtur mihi esse insania potius, quam opinio eorum, qui aliter dicunt. — In sent. 4, d. 17, a. 59 sol.: Dicendum, quod antiqui dixerunt: sed hoc nihil esse infra probabitur. — In sent. 4, d. 18, a. 3 ad 2: Alii subtilius et peius dixerunt. — Ebd. a. 4 sol.: dicendum, quod multi hic multa dixerunt, quorum dicta, quia non intelligo, transcurro usque ad tres opiniones. — Ebd. a. 15 sol.: haec solutio meo iudicio nulla est omnino. Trotz aller Schärfe setzt Albert doch meist seiner eigenen Ansicht ein bescheidenes sine praeiudicio oder sine praeiudicio melioris sententiae bei.

[2] In sent. 1, d. 46, a. 2 sol: Absolute autem loquens puto, quod omnes falsae sunt, et si inveniantur a Sanctis absolute positae huiusmodi propositiones, dico, quod sunt cum determinatione intelligendae.

[3] S. theol. 2, tr. 14, q. 84 ad q. 3: Dicendum quod sic, quia hoc Augustinus aperte dicit; cui contradicere impium est in his, quae tangunt fidem et mores.

[4] S. theol. 1, tr. 20, q. 80, m. 3 ad q. 3: Et hoc probabilius est, quia hoc est directe secundum verba Augustini in enchiridio.

einem Falle bemerkt er sogar, daß er Aristoteles nur folge, weil Augustinus der gleichen Meinung sei[1].

Trotzdem ist Albert in verschiedenen Fragen, wie in der Lehre von der Gnade und der Vorherbestimmung, von Augustinus abgewichen. Es erklärt sich dies zum Teil daraus, daß Albert gleichsam schon einen mit Erläuterungen versehenen Augustinus erhielt. Die ganze mittelalterliche Wissenschaft vor Albert hatte schon aus dessen Werken geschöpft, hatte seine Lehren verwendet und erklärt. Und offensichtlich stand Albert unter dem Einflusse dieser Erklärer. Für die Abweichungen in der Gnadenlehre dürfte aber auch die wachsende Bedeutung der griechischen Väter Mitursache gewesen sein.

Wie wenig Albert ein blinder Nachbeter der Ansichten anderer war, zeigt schließlich auch die wichtige Tatsache, daß er mehrmals auf die Erfahrung und Selbstbeobachtung verweist, so z. B. bei Behandlung der Frage, ob sich die Rechtfertigung in einem Augenblick vollziehe[2], und bei andern, ob die Liebe verloren gehen und wiedergewonnen werden könne[3]. Hier hat ihn sicher seine naturwissenschaftliche Tätigkeit geleitet, der die erfahrungsgemäße Erkenntnis so eigentümlich ist.

IV.

Das, was Alberts eigene Denkarbeit ist, von dem genau zu scheiden, was andern Werken entstammt, ist schwer, wenn nicht unmöglich, weil wir die Quellen, aus denen er schöpfte, nur unvollständig kennen, so daß es oft zweifelhaft bleibt, ob bestimmte Lehren zuerst von ihm oder vor ihm schon von andern vorgetragen und begründet wurden.

Wie sich aus dem Gesagten ergibt, bestand die Tätigkeit Alberts auf dem Gebiete der christlichen Sittenlehre überhaupt weniger in der Aufstellung neuer Sätze, als vielmehr in der Sammlung und Sichtung des ihm zugänglichen Lehrstoffes, in der Fortbildung und weiteren Entwicklung gegebener Lehren mit Hilfe der aristotelischen Lehrsätze, in der tieferen Begründung der Wahrheiten, in der planmäßigen Bekämpfung der Irrtümer und Einwände, ferner in der Ausbildung der später herrschend gewordenen Schulsprache und Darstellungsweise, endlich in der eingehenden Würdigung der sittlichen Zustände seiner Zeit[4].

---

[1] In sent. 3, d. 36, a. 1 sol.: Quia vero Augustinus hanc sententiam non approbat, ideo aliter dicendum est secundum Aristotelem in Ethicis.

[2] In sent. 4, d. 17, a. 11 ad ult.: quibus non praeiudicans hoc solum dico, quod mirum mihi videtur, si aliquis hoc (daß die Seele zu gleicher Zeit in verschiedenen Richtungen tätig sei) in se umquam experiri potuit. Et si non probat experimentum, tunc mirum si aliquis intelligit.

[3] In sent. 3, d. 31, a. 1 in contr. 2: videmus hoc continue fieri.

[4] Reichen kulturgeschichtlichen Stoff bietet in dieser Hinsicht besonders das vierte Buch des Sentenzenkommentars.

Besonders reichhaltig ist die Lehre Alberts von dem Willen und dem Wahlvermögen, von der Tugend, vom Gewissen, von der persönlichen Sünde, von den drei göttlichen Tugenden und von den Sakramenten.

Für die Weiterentwicklung der Theologie besonders wichtig war die Aufnahme der Lehre von der Epikie, die bessere Erforschung des Wesens und der Tätigkeit des Gewissens, die Ausgestaltung der allgemeinen Tugendlehre, die sorgfältige Unterscheidung des Wesens der Tod- und der läßlichen Sünde und die gründliche Darlegung der Verursachung der Sünde. Aus den später der besondern Sittenlehre zugewiesenen Abschnitten wäre namentlich die eingehende Besprechung des Wuchers, des Ärgernisses und des Almosens hervorzuheben. Höchst bedeutungsvoll war es auch, daß Albert mit großem Nachdruck stets die persönliche Seite bei der sittlichen Würdigung der menschlichen Handlungen hervorhebt. Der große Seelenkenner verleugnet sich hier nicht. Mehr wie einmal treten seine überaus große Lebenserfahrung, seine Milde im Urteil, seine gerechte und kluge Abwägung aller Verhältnisse glänzend hervor. Namentlich wenn Albert, wie z. B. in der Lehre vom Ärgernis, von den geistlichen Werken der Barmherzigkeit, ins einzelne hinabsteigt und Anweisung gibt für die Einrichtung des Lebens, zeigt er eine einzigartige Größe, eine seltene Verbindung hoher wissenschaftlicher Schulung und aus eigener Erfahrung geschöpfter Lebensweisheit. Da können wir auch Blicke tun in seine eigene Seele. In hinreißender Sprache singt sein minnereiches Herz das hohe Lied der Liebe zu Gott. Machtvoll und erschütternd redet er über die Fehler derer, die Gott zu Hirten über die Kirche gesetzt, voll Güte und Milde spricht er von den Armen, mit schneidender Schärfe hingegen von denen, die den Glauben der Kirche zu vernichten suchen oder in den Reichtümern dieser Welt ersticken.

Leider sind viele zur christlichen Sittenlehre gehörende Lehrstücke in den Werken Alberts lückenhaft geblieben, so daß ihn Alexander von Hales, was die Fülle des Stoffes betrifft, vielfach überragt. Besonders unvollständig ist die Lehre vom Gesetze und fast die ganze besondere Sittenlehre, die Abschnitte von den drei göttlichen Tugenden und von den Sakramenten ausgenommen.

Die dem Lehrinhalte anhaftenden Mängel werden noch vergrößert durch das Fehlen klarer und kurzer Begriffsbestimmungen[1], häufige Änderung

[1] Albert entschuldigt sich S. theol. 2, tr. 18, q. 117, m. 2, a. 1 sol. wie folgt: Dicendum, quod definitiones bonae sunt ad minus ad describendum detractionem: et tales definitiones sufficientes sunt in moralibus, ubi non requiruntur principia essentialia, sed tantum accidentalia, per quae cognoscuntur mores. Das ist aber eine ungenügende Entschuldigung.

der Ansichten[1], durch die Unbestimmtheit der Lösung mancher Fragen, durch die Mitführung fremdartiger Stoffe. Zu letzteren dürfen auch manche Sätze über die irdische Seligkeit und die Aufgaben der Staatsgewalt gerechnet werden[2].

Auch ist es bedauerlich, daß Albert der einheitlichen Ordnung des Lehrstoffes so wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat. Einen geschlossenen, einheitlichen Aufbau der Sittenlehre hat er nicht zuwege gebracht, auch nicht im Rahmen einer Gesamtdarstellung der Heilswissenschaft. Viele zusammengehörende Dinge werden getrennt voneinander, an verschiedenen Orten behandelt, was hauptsächlich daher kommt, daß Albert sich zu sehr an die vom Lombarden vorgenommene Anordnung des Lehrstoffes gehalten hat.

Eine straffe, klare Ordnung fehlt auch in den letzten Gliedern der Stoffeinteilung. Die eigentliche „Lösung" der gestellten Frage ist vielfach nicht genügend ausgebaut, und die weitere Erörterung meist allzusehr in eine Aufführung und Besprechung von Gründen und Gegengründen aufgelöst. Eine Vergleichung mit der Anordnung des Stoffes in der theologischen Summe des hl. Thomas läßt diesen Mangel besonders hervortreten.

Andere Schwächen der Darstellung Alberts sind den Lehrern des Mittelalters durchweg gemeinsam. So fehlt bei ihm, wie bei den andern, gewöhnlich eine sorgfältig durchgeführte Beweisführung aus Schrift und Überlieferung. Stellen aus der Heiligen Schrift werden zwar oft in großer Zahl angeführt. Albert hat sie aufs genaueste gekannt. Seine Erklärungen der Bücher der Heiligen Schrift sind überaus umfang- und inhaltreich. Er legt Wert darauf, die „geistige Einsicht" in die Heilige Schrift zu gewinnen. Sie ist ihm „der einzige Schlüssel" zu ihrem vollen Verständnis. Aber doch ist zu sagen, daß auch in den Hauptwerken der Beweis aus der Heiligen Schrift nicht immer mit einer Sorgfalt geführt ist, wie man es wünschen möchte. Der Beweis aus der Überlieferung leidet namentlich durch die Lückenhaftigkeit des geschichtlichen Wissens jener Zeit, durch die irrigen Anschauungen Alberts über

---

[1] Es werden nicht nur Sätze der zuerst verfaßten Schriften in den später entstandenen geändert, sondern es werden sogar innerhalb desselben Werkes manchmal Fragen in verschiedenem Sinne beantwortet. Vgl. z. B. die Lehre vom Träger der Sünde und dem der Tugend.

[2] So bemerkt Albert an mehreren Stellen, daß der Staat rechtliche und wirtschaftliche Zustände (z. B. In sent. 3, d. 37, a. 13 ad 7 den Wucher) nur mit Rücksicht auf den Einfluß beurteile, den sie auf das zeitliche Wohl ausüben, ohne daß er das Verhalten des Staates offen tadelt. Daraus schließen zu wollen, Albert habe vom Staate nicht verlangt, Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit der Handlungen zu nehmen, wäre verkehrt. Er selber sagt, daß alle irdischen Dinge „zum Ewigen hin und gemäß den Richtlinien der göttlichen Gerechtigkeit" geleitet werden müssen „als zu ihrem Ziel und ihrer Form" (S. theol. 2, tr. 15, q. 93, m. 4 ad 1).

den Wert und die Bedeutung einzelner Werke der alten Zeit, sowie durch die Mangelhaftigkeit seiner Kenntnisse in der griechischen wie in den morgenländischen Sprachen.

Die Mängel der scholastischen Darstellungsweise, wie sie namentlich in der Anordnung des Stoffes in den untersten Gliedern zutage treten, weisen natürlich auch die Werke Alberts auf. Die schroffe Art der Darstellung, wie sie in der Zeit der niedergehenden mittelalterlichen Wissenschaft aufkam, ist Albert indes unbekannt. Seine Darstellung ist weit ungezwungener, sicher zum Vorteil der Frische und Lebendigkeit des Ganzen.

Trotz aller Unvollkommenheiten bleibt Alberts Größe bestehen. Erdmann hat Albert mit Gottfried von Bouillon verglichen. Und das nicht mit Unrecht. Dieselbe begeisterte Hingebung an die hohen Wahrheiten des Christentums, wie sie im christlichen Rittertume des Mittelalters ihren Ausdruck fand, hat auch Alberts rastlosem Denken und Schaffen eine geheimnisvolle Spannkraft verliehen und ihn zu gewaltigen Leistungen befähigt.

In den Kreisen des Volkes ist Alberts Andenken, sagenumwoben, durch die Jahrhunderte erhalten geblieben. Die Wissenschaft hat sich weniger dankbar gezeigt. Und doch ist Alberts Bild so rein und unbefleckt, ist sein Lebenswerk groß und folgenreich gewesen für die Entwicklung der Theologie und Philosophie! Möge die Zeit nicht mehr ferne sein, in der auch die Wissenschaft ihm in jeglicher Hinsicht gibt, was ihm mit Recht gebührt!

Zweiter Abschnitt.

Albert d. Gr. und Thomas von Aquin.

Der, welcher Alberts Bedeutung in den Hintergrund treten ließ, war niemand anders als sein Schüler Thomas von Aquin. Der in mancher Hinsicht größere Schüler stellte den Lehrer in Schatten. Nur eines haben viele im Laufe der folgenden Jahrhunderte gewußt, daß eben Thomas der Schüler Alberts gewesen sei. Alberts Werke selbst blieben den meisten unbekannt.

Darum ist es doppelt wichtig, die wissenschaftlichen Leistungen beider miteinander in Beziehung zu setzen. Die Bedeutung Alberts wird dadurch in einem neuen Lichte erscheinen.

Schon der erste Vergleich zeigt deutlich, daß Thomas keine neue, von der seines Lehrers verschiedene Richtung begründet hat, sondern sich durchweg in den Bahnen bewegt, die Albert eingehalten. Albert war der Bahnbrecher, Thomas aber hat das Werk seines Lehrers vollendet. Wie innig beide zusammengehören, zeigt bereits die Wahl und die Art und Weise der Benutzung der Quellen. Thomas stützt sich außer auf seinen Meister im allgemeinen auf dieselben Lehrer wie dieser, wenn auch

einzelne, so besonders Alexander von Hales, auf ihn einen weit größeren Einfluß ausgeübt haben als auf Albert. Augustinus ist auch für ihn auf dem Gebiete der Glaubenslehre mehr als alle andern maßgebend. In Fragen der natürlichen Erkenntnis gibt er, wie Albert, Aristoteles den Vorzug. Doch verfährt er bei Aneignung des aristotelischen Wissens durchaus selbständig. Er schöpft nicht einfach aus den von Albert verfaßten Erklärungen, sondern schreibt selber solche, und zwar nach dem Vorbild des Averroes eigentliche Kommentare. Zugleich wird die Verschmelzung des aristotelischen Wissens mit den christlichen Erkenntnissen aufs innigste durchgeführt.

Wie nahe die Wissenschaft des hl. Thomas sich mit der seines Lehrers berührt, zeigt ferner ein Blick in den *Inhalt* seiner Werke. Große Übereinstimmung weisen namentlich ihre Sentenzenerklärungen auf, weniger ihre theologischen Summen. Die unmittelbare Anregung zu vielen seiner Sätze sowie einen großen Teil der Begründungen verdankt Thomas sicher seinem Meister. Für viele Fragen, ja für ganze Abschnitte fand Thomas den Stoff bei Albert schon durchgearbeitet vor; er konnte ihn einfach in seine Formen fassen und zum Grundstock seines Wissensbaues machen. Aber das war nicht in allweg der Fall. Es gab noch manche Lücke auszufüllen, manche unhaltbare Meinung zu berichtigen, manche Unklarheit zu beseitigen und viele Ergänzungen hinzuzufügen. Außerdem mußte die Beweisführung knapper gestaltet, schärfer zusammengefaßt und wesentlich vertieft werden. Den persönlichen Ansichten Alberts trat Thomas schon in seiner Sentenzenerklärung und noch mehr in den späteren Werken mit ausgesprochener Unabhängigkeit gegenüber. Die Anzahl der Lehrstücke, in denen er von Albert abweicht, ist bemerkenswert groß. Thomas zeigt sich frühzeitig als gereifter Denker voll bewundernswerter Ruhe, Sicherheit und Klarheit. Hierfür wird die folgende Darstellung der einzelnen Lehrabschnitte Beweise genug erbringen. Sein Hauptwerk, die theologische Summe, überragt die Hauptwerke Alberts schon rein inhaltlich bedeutend.

Von der allgemeinen Sittenlehre haben am meisten die Abschnitte vom Endziele und der Beseligung der Menschen, vom Gesetze, von den Leidenschaften, vom freien Willen, vom Wesen und der Wirksamkeit der Gnade, von den Gaben des Heiligen Geistes, den Seligkeiten und Früchten, von der sittlichen Beschaffenheit der menschlichen Handlungen die verbessernde Hand des hl. Thomas erfahren. Alexander von Hales bot hierfür willkommene Beiträge. Viele Lehrstücke, die Albert nur stiefmütterlich behandelt hatte, sind von ihm sehr sorgfältig dargestellt worden.

Die *besondere Sittenlehre als geschlossenes Ganze hat Thomas überhaupt erst schaffen müssen*. Weder Albert noch Alexander haben den Versuch gemacht, die dahin gehörenden Fragen zu einem Ganzen zu vereinigen.

Weit überholt hat Thomas seinen Lehrer endlich in der Darlegung der sozialen und der besondern Standespflichten. Albert hat darüber nur wenig im Zusammenhange vorgebracht. Thomas hingegen hat sowohl in seiner theologischen Summe und noch eingehender in mehreren besondern Abhandlungen die einschlägigen Fragen untersucht.

Mehr noch als in inhaltlicher Beziehung bezeichnen die Werke des hl. Thomas, vorzüglich seine theologische Summe, hinsichtlich der Darstellungsweise einen gewaltigen Fortschritt gegenüber denen Alberts. Thomas hat zwar keine ganz neue Darstellungsweise gewählt, aber er hat die von Albert übernommene so vervollkommnet, daß er seiner Zeit in hoher Vollendung das gegeben hat, wonach sein Meister vergeblich gerungen, eine nicht nur dem Inhalte, sondern auch der Darstellung nach den Anforderungen der damaligen Wissenschaft entsprechende Zusammenfassung der gesamten Theologie, die sich die Schulen wohl außerordentlich rasch erobert hätte, wenn es ihrem Verfasser vergönnt gewesen wäre, sie selbst zu vollenden.

Schon die Gliederung und Anordnung des Lehrstoffes macht offenkundig, wie sehr Albert auch in der Darstellungsweise überholt worden ist. Albert hat sich in der Anordnung des Stoffes nie vom Lombarden losmachen können, Thomas geht seine eigenen Wege. Er gibt die gesuchte Einteilung des Ganzen, wie sie sich beim Lombarden findet, vollständig auf. In dem Gedanken des Seins alles zusammenfassend, von ihm ausgehend, erhebt er sich sofort zu jenem Wesen, bei dem Sein und Wesenheit in eins zusammenfallen, zur Gottheit. Er betrachtet es nach seinen Vollkommenheiten und als Urgrund alles geschaffenen Seins. Dann aber faßt er Gott als Ziel der Schöpfung, vor allem der Menschheit auf, bespricht den Weg zu diesem Ziele, den Führer dahin, die von ihm gebotenen Heilsmittel und die Vollendung der gut gebliebenen Schöpfung durch die endliche Rückkehr zum ewigen Ziele. Ohne Zweifel ist diese Anordnung des Lehrstoffes weit großartiger als jene, die Albert dem Lombarden entnommen hat, und nach der die Theologie handeln soll über Dinge und Zeichen, und zwar über Dinge, die entweder Gegenstand des Genießens oder des Gebrauchens sind oder selbst genießen und gebrauchen sollen, und über Zeichen, die bestimmt sind, die Gnade Jesu Christi zu vermitteln. Diese Anordnung ist viel zu äußerlich, wenn sie auch nicht so sehr den Inhalt beherrscht, daß sich nicht ohne große Mühe etwas Besseres an ihre Stelle setzen ließe.

Mit der Neuordnung des theologischen Lehrstoffes gewinnt Thomas auch einen wohlgewählten Platz für die Sittenlehre. Nachdem er Gott als Urgrund und Ziel des geschaffenen Seins geschildert, fügt er die Sittenlehre an, die den Weg zum Ziele weisen soll. Alle zu ihr gehörenden Abschnitte sind mit alleiniger Ausnahme der Lehre vom Gewissen, die noch in

dem Abschnitt von den Seelenkräften untergebracht ist, zu einem geschlossenen Ganzen zusammengefaßt und reihen sich, ohne von fremdartigen Stoffen unterbrochen zu sein, aneinander. Nur die Gnadenlehre ist später aus diesem Zusammenhange ausgeschieden worden, obschon auch sie in der Sittenlehre betrachtet werden muß.

Der vorzüglichen Gliederung des Ganzen entspricht auch die Darstellung der einzelnen Fragen im Rahmen der letzten Unterabteilungen. Mit großer Sorgfalt strebt Thomas eine wohlgeordnete Abfolge der zu besprechenden Fragen an, sucht unnötige Wiederholungen zu vermeiden, Ebenmäßigkeit einzuhalten und die Untersuchung der vorgelegten Sätze einfach und zugleich für die Erkenntnis fruchtreich zu gestalten. Die Zahl der Einwürfe ist beschränkt, als festen Mittelpunkt besitzt jeder Artikel sein Hauptstück; die Lösung der Einwände ist meist knapp gehalten, allgemeine, oft wiederholte Grundwahrheiten gewähren weiteren Ausblick und vermitteln den Zusammenhang der besprochenen Lehre mit den übrigen Wahrheiten. Dieses ganze Verfahren bedeutet einen großen Fortschritt gegenüber der Breite und Umständlichkeit Alberts.

Was Thomas geleistet hat, vollendet so das Werk Alberts. Es ist die Krönung des Ganzen. Ohne die Riesenarbeit Alberts wäre aber Thomas wohl schwerlich in der Lage gewesen, das der Wissenschaft zu hinterlassen, was wir heute als das Hervorragendste des ganzen scholastischen Schrifttums betrachten, seine Summen, vor allem seine Summe der Theologie.

Dritter Abschnitt.

Die Bedeutung der Schriften Alberts für die Kenntnis seiner Darstellung der Lehre vom sittlichen Leben.

Es wurde schon hervorgehoben, daß Albert uns in keiner seiner zahlreichen Schriften eine vollständige Zusammenfassung der Sittenlehre gegeben hat. Glaubens- und Sittenlehre sind bei ihm noch in dem Maße miteinander verschmolzen, daß auch die einzelnen zur Sittenlehre gehörenden Lehrstücke nicht in unmittelbarer Aufeinanderfolge zur Behandlung kommen. Es kann deshalb auch keines seiner Werke zur Grundlage einer Darstellung seiner Sittenlehre genommen werden.

Anderseits sind aber doch nicht alle Schriften gleich ergiebige Quellen für die Kenntnis dessen, was er auf dem Gebiete der Sittenlehre vorgetragen hat. Manche dürfen ganz übergangen werden. Andere sind besonders hervorzuheben.

Das für die Kenntnis der Sittenlehre Alberts wichtigste Werk ist die umfassende Erklärung der Sentenzen des Lombarden. Sie muß überhaupt als die vortrefflichste Arbeit Alberts bezeichnet werden, da in ihr die

Lehrgegenstände der kirchlichen Wissenschaft in größtem Umfange und auch mit verhältnismäßig höchster Selbständigkeit behandelt werden. Das Werk ist nichts weniger als eine Erklärung im strengen Sinne des Wortes. Die Sätze des Lombarden sind vielmehr nur bestimmend für die Anordnung des Stoffes, nicht aber für die Gestaltung des Inhaltes der Lehre Alberts. Die Niederschrift des Lombarden wird indes immer vorausgeschickt, ebenso wird regelmäßig eine Einteilung derselben gegeben. Seine eigene Lehre hat Albert innerhalb der „Distinktionen" in „Artikel" gegliedert. Die Artikel selbst haben keine weiteren Unterabteilungen. Ordnung und Verteilung des Stoffes lassen viel zu wünschen übrig. Im vierten Teile scheint Albert nachträglich manches untergebracht zu haben, was der Sache nach schon vorher hätte behandelt werden müssen.

An zweiter Stelle ist die unvollendete theologische Summe zu nennen. Dieses Werk, bestimmt „für die lesenden und den wissenschaftlichen Wettkampf pflegenden Brüder", ist später als die Sentenzenerklärung verfaßt. Der gerade für unsern Zweck wichtigste zweite Teil dürfte nach einer Angabe in der Summe selbst um 1274 geschrieben sein. Daß seine Entstehungszeit von der der Sentenzenerklärung weit abliegt, wird auch dadurch bezeugt, daß viele der in letzterem Werke vorgetragenen Ansichten geändert sind und die Darstellung viel nüchterner, ruhiger und schlichter geworden ist. Albert strebt in der theologischen Summe nach Ordnung des Stoffes, ohne jedoch zu einer Scheidung von Glaubens- und Sittenlehre, zwischen allgemeiner und besonderer Sittenlehre, oder zu einer Trennung der verschiedenen Lehrstücken angehörenden Sätze zu gelangen. Besonders bemerkbar macht sich der Mangel klarer Begriffsbestimmungen und Einteilungen. Der die besondere Sittenlehre bildende Lehrstoff wird in dem vorliegenden ersten und zweiten Teile der theologischen Summe fast gar nicht berührt. Er sollte der Hauptsache nach im dritten und vierten Teile zur Darstellung kommen, diese aber hat Albert vermutlich wegen zunehmender Altersschwäche nicht mehr ausgearbeitet. Der Lehrstoff ist in „Teile" gegliedert, diese in „Abschnitte" und „Fragen", letztere wieder in „Glieder", und die „Glieder" endlich bei größerem Umfange in Artikel, die manchmal noch in Partikel zerlegt werden. Dazu kommen als allerletzte Abteilung noch die Unterfragen. Diese umständliche Zerteilung des Lehrstoffes macht die Anführung von Stellen sehr beschwerlich. Sie zeigt wiederum, wie wenig Albert Meister der straffen übersichtlichen Einteilung war.

Die Summe von den Geschöpfen ist namentlich für die Kenntnis vieler zur allgemeinen Sittenlehre gehörenden Lehren von Bedeutung. Sie ist ungefähr zu derselben Zeit wie die Sentenzenerklärung verfaßt, weswegen sie ihr auch inhaltlich sehr nahe steht.

Besondere Erwähnung verdient auch die Matthäuserklärung. Viele Abschnitte aus der Sittenlehre finden sich in ihr in gedrängter Kürze behandelt. Die Ausführungen sind an die Aussprüche und Gleichnisse des Herrn angeschlossen, von denen gerade Matthäus so viele berichtet.

Ähnlich bedeutungsvoll ist die Erklärung des Lukasevangeliums. Albert hat sie als Bischof von Regensburg geschrieben. Dieser Umstand erklärt, warum in ihr besonders die Pflichten der Hirten des Volkes erörtert werden, wobei es an scharfen Zurechtweisungen keineswegs fehlt.

Den größeren Werken sind die erbaulichen Schriften anzureihen, alle kleineren Umfanges. Klare und wertvolle Aufschlüsse über die Tugenden und die Mittel, sie zu erwerben, gibt das schöne Schriftchen „Seelenparadies". Der hehrsten aller Tugenden, der Gottesliebe, die auch im „Seelenparadies" an die Spitze gestellt ist, hat Albert noch eine besondere Abhandlung gewidmet, die die Aufschrift trägt: „Wie man Gott anhängen soll". Reiche Ausbeute für die Tugendlehre gewährt ferner das Buch „Vom starken Weibe", in dem Albert, von den Tugenden und Taten der Kirche redend, eingehend auf den Aufbau der Tugenden zu sprechen kommt. Er ordnet sie fast genau in der gleichen Weise um die Haupttugenden wie Thomas in seiner theologischen Summe.

Die übrigen Schriften Alberts sind nicht so reich an bedeutungsvollen Abschnitten, die zur Sittenlehre gehören. Immerhin findet sich in ihnen noch manches, was für unsere Zwecke von Wert und Bedeutung ist.

Die Erklärung der nikomachischen Ethik des Aristoteles gibt durchgehends nur die Ansichten des Aristoteles wieder; nur hie und da erwähnt Albert auch seine eigene Auffassung. Für die Darlegung der Sittenlehre Alberts hat sie nur geringen Wert.

Erstes Hauptstück.

Von dem Endziele und der Beseligung des Menschen.

In seiner theologischen Summe handelt Thomas vom Endziel und der Beseligung der Menschen am Anfang des der Sittenlehre gewidmeten Teiles. Daß er gerade dieser Abhandlung einen so ausgezeichneten Platz angewiesen hat, beweist, wie hoch er sie gewertet und wie gut er ihre Bedeutung für Glaubens- und Sittenlehre erkannt hat, wenn auch diese beiden Zweige der theologischen Wissenschaft in seinen Werken noch nicht vollständig geschieden sind.

Eine ähnliche hervorragende Stelle nehmen die Ausführungen über das Endziel und die Beseligung des Menschen in den Hauptwerken Alberts ein. Sie sind nämlich mit der Lehre von der wissenschaftlichen Eigenart der Theologie dem Ganzen als Einleitung vorangestellt.

Den Anlaß hierzu bot allerdings zunächst ein äußerer Umstand, der enge Anschluß an den Lombarden. Dieser hatte als Grundlage des ganzen ersten Hauptteiles seiner Sentenzen die Lehre vom Genießen und Gebrauchen der Dinge gewählt. Er war dabei von einem Worte Augustins[1] geleitet, nach dem alle Dinge in drei Gruppen unterschieden werden können, in Dinge, die wir als letztes Ziel im Auge haben, und somit um ihrer selbst willen erstreben oder genießen, in solche, die wir nur als Mittel zur Erreichung jenes Zieles verwenden oder „gebrauchen" sollten, und in solche, die die Träger jener zweifachen Tätigkeit sind, die genießen und gebrauchen. Naturgemäß kommen in dieser einleitenden Abhandlung die Hauptsätze über das Endziel des Menschen und seine Beseligung zur Sprache.

In der theologischen Summe gibt Albert auch einen inneren Grund an, warum er vom „Genießen" und „Gebrauchen" gerade in der Einleitung handle. Er wolle, sagt er, dadurch erreichen, daß das Wesen der Theologie und ihr Gegenstand besser erkannt und gewürdigt werde.

Eine Darstellung der Lehre Alberts vom sittlichen Leben darf diese Ausführungen nicht übergehen. Hat auch ihr Hauptinhalt mehr Beziehung zur

---

[1] De doctr. christ. 1, 3.

Glaubenslehre im engsten Sinne, so rechtfertigt doch die eigentümliche Fassung dieses Lehrabschnittes und die enge Verbindung von Glaubens- und Sittenlehre ein näheres Eingehen auf die für die Sittenlehre wichtigsten Sätze.

1. Die Gegenstände des „Genießens" und „Gebrauchens"[1].

Als einzigen Gegenstand des „Genießens" bezeichnet Albert das höchste Gut, die Gottheit. Sie allein darf und muß Endziel aller Liebe und alles Strebens der Geschöpfe sein[2]. Gott ist der allein Gute und der allein durch sich Selige, und darum kann auch nur er allein der Quell vollkommenster Seligkeit für die Geschöpfe sein.

Das richtige Verhalten gegenüber den Geschöpfen ist nach Albert das „Gebrauchen". Keines von ihnen ist das höchste Gut, „alle sind der Vergänglichkeit unterworfen". Darum darf man auch keines als Endziel festhalten, sondern muß sie alle, soweit sie gut sind, als Mittel zur Erreichung des wirklichen Endzieles verwenden[3]. — Die Sünde kann zur Erlangung des höchsten Gutes nur mehr zufällig beitragen, wie wenn z. B. die Erinnerung an begangene Sünden die Bußgesinnung weckt oder die Standhaftigkeit in Versuchungen uud Verfolgungen höheres Verdienst erwirkt. — Anderseits ist es auch möglich, daß ein an sich guter Gegenstand, z. B. ein schönes Weib, infolge der sündhaften Gesinnung der sie Anschauenden Anlaß zum Bösen wird.

Am kürzesten und besten findet Albert das ungeordnete Verhalten gegenüber den Geschöpfen in dem Worte Augustins gekennzeichnet: Alle menschliche Verkehrtheit bestehe darin, daß man Güter, die man nur gebrauchen soll, genieße[4], d. h. daß man etwas zum Endziele des Strebens mache, was nicht Endziel sein sollte.

Um den Irrtum der altheidnischen Weltweisheit, daß man die Tugend um der Tugend willen üben müsse, von vornherein abzuweisen, betont Albert noch ganz besonders, daß man auch die Tugenden nur „gebrauchen" dürfe. Er gesteht zu, daß sie wegen ihrer inneren Güte und wegen des Glückes, das sie in der Seele begründen, an sich der Wertschätzung würdig sind; aber trotzdem müßten sie in letzter Linie um Gottes willen geliebt und geübt werden[5]; sonst würden sie nur das natürliche Wohl fördern, aber nichts

[1] In sent. 1, d. 1, a. 8—23. S. theol. 1, tr. 2, q. 7—12.

[2] S. theol. 1, tr. 2, q. 7, m. 1 ad 5: Simpliciter frui non contingit, nisi simpliciter optimo, quod solus Deus est.

[3] S. theol. tr. 2, q. 11 sol.: Dicendum, quod omni creatura utendum est, dummodo sit simpliciter creatura terminus creationis, et non sit peccato depravata.

[4] S. theol. 2, tr. 1, q. 3, m. 3, a. 4, part. 1.

[5] Der Satz „Die Tugenden sind um ihrer selbst willen zu lieben" ist also nach Albert nur in einem bestimmten Sinne richtig: „propter" dicit habitudinem causae efficientis et formae et non finalis (S. theol. 1, tr. 2, q. 9 ad 6).

zur Erlangung der Seligkeit beitragen, weil ihnen eben dann „das hohe Gut der Beziehung zum besten und erhabensten Ziel" vollständig fehle[1]. — Doch will Albert gelten lassen, daß die Tugenden Gegenstand des Genießens sein können, wenn sie als Dispositionen betrachtet werden, die uns zur Vereinigung mit dem unerschaffenen Gute befähigen und in dieser Vereinigung irgendwie bleiben. Dasselbe Genießen, das sich auf Gott bezieht, erstreckt sich dann auch auf die Tugenden[2]. Selbst auf Erden „im verkostenden und hoffnungsfreudigen Genießen" ist ein derartiges Verhältnis möglich.

2. Die Stufen der Seligkeit.

In der Lehre vom Wesen, den Stufen und der Art und Weise der Erreichung der Seligkeit treffen *aristotelische* und *christlich-augustinische* Gedanken scharf zusammen. Albert sucht nach Möglichkeit zu vermitteln[3]. Seine Aufgabe wird ihm besonders dadurch erleichtert, daß Aristoteles nur die im Diesseits erreichbare Seligkeit berücksichtigt, während die Väter vorzüglich das ewige Leben in Gott näher untersuchten. Dennoch ist es ihm nicht in gleichem Maße wie Thomas gelungen, einen Ausgleich zu schaffen.

Namentlich zeigt sich das in der Darstellung der Lehre von der *irdischen Seligkeit*[4]. Albert beschränkt sich darauf, Aristoteles zu erklären, und redet im Anschlusse an ihn von der doppelten Seligkeit, die die Übung der Verstandes- und die die Übung der sittlichen Tugenden bringe, und zu deren Vollständigkeit auch äußere Glücksgüter sowie das Fehlen aller Hindernisse und Schwierigkeiten gehöre. Immer aber bleibe die auf Erden erreichbare Seligkeit eine unvollkommene — ein wichtiger *christlicher* Gedanke![5]

---

[1] S. theol. 1, tr. 6, q. 27, m. 4 ad 4: Patet, quod Stoicorum et aliorum virtutes sunt imperfectae et diminutum et ademptum est in eis bonum habitudinis ad optimum.

[2] In sent. 1, d. 1, a. 21 sol.: Haec fruitio una est et Dei et virtutum: quia Deus est in virtutibus et hoc modo attingunt Deum.

[3] Wie beide Anschauungen miteinander verschmolzen werden, zeigt z. B. auch die Behandlung der Frage, ob kirchliche Personen zeitliche Güter lieben und besitzen dürfen (S. theol. 2, tr. 18, q. 120, m. 1, a. 2 fin.). Albert führt hier Augustinus und Aristoteles als Gewährsmänner an: nach Aristoteles gehöre zeitlicher Besitz zur vollen Glückseligkeit, Augustinus aber lehre, daß man die zeitlichen Güter mit „der Liebe des Gebrauches" lieben solle. Daraus wird geschlossen, daß auch kirchliche Personen zeitliche Güter lieben und besitzen dürfen, insofern sie „Mittel zum Verdienst und zur Tugend" sind. Vgl. auch In sent. 4, d. 49, a. 6 ff.

[4] Vgl. M. *Schneid*, Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875, 142.

[5] In sent. 4, d. 49, a. 6 ad 1: Perfectionem viae contingit habere in via et ad quaedam, licet non ad omnia, sicut ad felicitatem moralem vel contemplativam, licet non ad felicitatem patriae.

Als vollkommene Seligkeit wird von Albert „die Seligkeit der ewigen Heimat" bezeichnet. Sie besteht nach seiner Ansicht nicht so vornehmlich in dem „Schauen Gottes", wie dies Thomas angenommen hat. Albert ist überhaupt nicht in dem Maße wie dieser geneigt, dem Verstand vor dem Willen den Vorrang einzuräumen. Das zeigt sich auch hier. An vielen[1], wenn auch nicht an allen Stellen, gesteht er der Liebe vor der Erkenntnis die Bewirkung der Seligkeit zu.

Zweites Hauptstück.

Die höchste Regel und Richtschnur des sittlichen Handelns.

Daß der Mensch auf sittlichem Gebiete nicht unabhängiger Herr und Meister ist, gehört zu den obersten Grundsätzen der christlichen Sittenlehre. Es gibt außer und über ihm eine höchste Macht, die die sittliche Beschaffenheit seiner Handlungen bestimmt und dementsprechend sein ganzes Leben ordnet und leitet. Diese oberste Regel und Richtschnur aller sittlichen Vollkommenheit ist der Wille Gottes. Ihm muß der geschöpfliche Wille gleichförmig werden, wenn anders er sittlich gut sein will, indem er sich auf alles das richtet, worauf der göttliche Wille gerichtet ist und ihn gerichtet wissen will.

In den neueren Darstellungen der christlichen Sittenlehre wird die Lehre von der obersten Richtschnur sittlichen Handelns fast durchweg kurz behandelt. Viel ausführlicher haben sich die großen Lehrer des 12. und 13. Jahrhunderts damit beschäftigt. Ihre Darlegungen sind meist in die Gotteslehre eingeflochten und in Zusammenhang mit der Lehre vom göttlichen Willen gebracht. Hier finden sich auch die Alberts, sowohl in der Sentenzenerklärung wie in der theologischen Summe. Sie zeichnen sich, wenn auch nicht in allweg das Richtige getroffen wurde, durch besondere Klarheit und Schönheit aus, und übertreffen hierin selbst die des hl. Thomas[2], der sich schon in seiner Sentenzenerklärung

---

[1] In sent. 4, d. 39, a. 3 ad 1: Vita aeterna non est unio fidelis animae cum Deo, sed potius visio, et visionem sequitur unio. — Dagegen ebd. d. 48, a. 4 sol.: Vita aeterna consideratur dupliciter, sc. secundum id, quod substat in ea et quasi materiale est, et secundum id, quod informat et est quasi formale. Et primo quidem modo visio est vita aeterna.... Secundo autem modo delectatio consequens amorem habitae divinitatis est vita aeterna. Unde id, quod est causa vitae aeternae, est amor pascens, sive pastus in viso habito. Ebenso S. theol. 1, tr. 2, q. 7, m. 2 ad 2: Der „ganze Lohn" ist die visio amati et habiti, quae est secundum aliquid in intellectu, secundum substantiam eius, quo fruimur: secundum esse tamen et formale fruitio in voluntate est.

[2] In sent. 1, d. 45, a. 4 ff. S. theol. 1, q. 19, a. 11 ff.

kürzer gefaßt hat, und dessen Ausführungen in der theologischen Summe sich auf wenige Artikel beschränken. Zudem mußte Thomas, entsprechend der Neuordnung des Wissensstoffes, eine Zweiteilung vornehmen und die Erörterungen über die Pflicht der Gleichförmigmachung mit dem göttlichen Willen aus der Gotteslehre ausscheiden. Sie haben ihren Platz in der Lehre von der sittlichen Beschaffenheit der menschlichen Handlungen gefunden[1].

Die Ausführungen Alberts sind auch deswegen von besonderer Bedeutung, weil gerade sie bezeugen, wie wenig die Aufnahme des aristotelischen Wissens in den Kreis der theologischen und christlich-philosophischen Wahrheiten seine christliche Denkrichtung beeinflußte. Der Stagirite hatte es nicht vermocht, das sittliche Leben und Handeln in Beziehung zu Gott zu setzen[2]. Albert ist daran nicht irre geworden. Im Gegenteil, er hat, wie überall, so auch hier, ein Hauptaugenmerk darauf gerichtet, der Ordnung des Lebens durch Gott und der Pflicht seiner Hinordnung zu ihm klaren und bestimmten Ausdruck zu verleihen.

Die unmittelbare Grundlage für seine Darstellung boten Albert die Sentenzenbücher des Lombarden. Doch ist sein Hauptgewährsmann, auf den er sich stützt, Augustinus, wie so oft, wo es sich nicht um Fragen der rein natürlichen Erkenntnis, sondern um mehr theologische handelt. Zahlreich sind die aus augustinischen Schriften entnommenen Beleg- und Beweisstellen, und Albert hat ein sichtliches Interesse daran, den Ansichten des großen, von ihm so hoch verehrten Kirchenvaters möglichst treu zu bleiben.

Der ganze Lehrinhalt gliedert sich deutlich in zwei Teile: im ersten wird die Beschaffenheit des göttlichen Willens näher auseinandergesetzt und die Art und Weise geschildert, wie er sich dem geschöpflichen als Richtschnur des sittlichen Lebens kundgibt, im zweiten wird Möglichkeit und Pflicht der Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen dargelegt[3].

1. Der göttliche Wille als Richtschnur des sittlichen Handelns.

Redet man vom göttlichen Willen als der Richtschnur des sittlichen Handelns, so kann man darunter ein Doppeltes verstehen, nämlich den inneren Willen Gottes selber oder den geoffenbarten „Willen". Letzterer

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 19, a. 9 10.

[2] Überall wird bei Aristoteles der Inhalt seiner Regeln als das bezeichnet, „was sich gehört", was „gelobt und getadelt wird". Dieses Lob und dieser Tadel, den das griechische Volk über das Handeln des Einzelnen aussprach, ist Aristoteles das letzte, entscheidende Kennzeichen der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Handlungen. Vgl. J. v. Kirchmann, Erläuterungen zur Nik. Ethik des Aristoteles, Leipzig 1876, 118.

[3] Die Darlegungen Alberts finden sich besonders In sent. 1, d. 45—48; S. theol. 1, tr. 20, q. 79 80

kann nur in übertragenem Sinne so genannt werden, da er eine Willenskundgebung, nicht der Wille selbst ist.

Wir finden diese Unterscheidung auch bei Albert. Er hat sie jedenfalls Hugo von St Viktor und dem Lombarden entnommen. Zunächst handelt er demgemäß von der Bedeutung des inneren Willens Gottes, sodann von der der göttlichen Willenskundgebungen.

a) Der innere Wille Gottes.

Die „unbedingt maßgebende Richtschnur" für das sittliche Handeln ist nach Albert in erster Linie der innere, eigentliche Wille Gottes. Er ist „die Urrechtheit und der Urgrund aller Rechtheit" [1].

Dieser Wille ist vom göttlichen Wesen der Sache nach nicht verschieden. „Er ist weder Vermögen in Gott, noch Bewegung, noch Empfindung, sondern er ist ein wesenhafter Wille wegen der vollkommenen Einfachheit." [2]

Einen Beweggrund, der das Wollen hervorruft, gibt es für ihn weder außer noch in Gott. „Der göttliche Wille", sagt Albert unter Berufung auf Augustinus, „hat überhaupt keine Ursache." [3] Ganz besonders wird von ihm betont, daß auch von einer aus Gott selbst herauskommenden Beeinflussung des göttlichen Willens keine Rede sein könne; seine Betätigung habe seinen Grund weder im Vorauswissen noch außerhalb desselben und gehe nicht aus einer von ihm verschiedenen „vernünftigen Ursache" hervor. Als „Urrechtheit" brauche er eine solche gar nicht, um vollkommen zu sein; die zwischen Wille und Wesen bestehende sachliche Gleichheit und die vollständige Unabhängigkeit des göttlichen Willens schlössen sie auch gänzlich aus.

Gleichwohl aber, fährt Albert weiter, ist der göttliche Wille ein vernünftiger: „er selbst ist sich Vernunft, und unmöglich kann er unvernünftig sein. Nichts ist nämlich so vernünftig, wie Augustinus sagt, als daß das geschieht, was Gott will." [4]

Schon aus diesen Stellen ist ersichtlich, daß Albert den göttlichen Willen als oberste Regel und Richtschnur auf dem sittlichen Gebiete annimmt. Noch deutlicher tritt dies zu Tage, wenn wir ihn, wie folgt, vernehmen: „Er selbst (der göttliche Wille) ist vernünftig, weil er sich Vernunft ist, weil er niemals ungerecht sein kann; nichts ist nämlich gerechter, als daß das geschieht, was Gott will: weil er nichts als Gutes will, weil alles Gute

---

[1] S. theol. 1, tr. 20, q. 79, m. 2, a. 1, p. 1 q. ad 3: Illa prima rectitudo est, et omnis rectitudinis principium.

[2] S. theol. 1, tr. 20, q. 79, m. 1 ad q.

[3] S. theol. 1, tr. 20, q. 79, m. 2, a. 1, p. 1 sol.: Voluntas divina penitus nullam habet causam.

[4] S. theol. 1, tr. 20, q. 79, m. 2, a. 1, p. 1 ad q. ad 5.

gerade dadurch gut ist, weil Gott es will." [1] Gerade diese Worte gebieten aber in ihrer Schärfe Vorsicht. Sie stehen in der Sentenzenerklärung und diese weist dem göttlichen Willen eine beachtenswert größere Bestimmungsfreiheit auf sittlichem Gebiete zu als die theologische Summe.

Zwar heißt es auch in der theologischen Summe: „Nach katholischem Glauben ist zu sagen, daß die Allmacht Gottes tatsächlich weder begrenzt, noch beschränkt wird, weder durch das Gute, noch durch das Gerechte, weder durch den Willen, noch durch das Wissen, sondern daß sie alles übersteigt." Und es wird geschlossen, daß Gott vieles tun könne, was augenblicklich nicht ist, auch nicht gut und gerecht ist[2].

Aber dennoch ist die theologische Summe maßvoller als die Sentenzenerklärung, was sich auch in dem Satze bekundet: „Die Gerechtigkeit Gottes ist sein Wesen, das die Regel für alles ist und von keinem Dinge geregelt wird." [3]

In der Sentenzenerklärung wird dem göttlichen Willen hingegen die Macht zugeschrieben, den schlechten Zweck der schlechten Handlungen von ihnen zu trennen und durch Verbindung eines guten mit ihnen sie selber zu guten Handlungen zu machen[4]. Ob das allgemein möglich ist, wird nicht angegeben.

Hier wurde ein Gedanke übersehen, der erfreulicherweise in der theologischen Summe wiederholt betont wird, der Gedanke nämlich, daß der göttliche Wille nie in Widerspruch treten kann mit dem göttlichen Wesen und der göttlichen Vollkommenheit, und daß diese als Grund und Regel gelten müsse, wodurch die Richtung seines Wollens auf bestimmte Gegenstände veranlaßt und geleitet werde.

So führt er in der theologischen Summe aus, daß sich zwar von einer Verpflichtung oder einem Erfordernis im strengen Sinne in Gott nichts finde, weil Zwang und Verpflichtung für Gott ausgeschlossen sei, daß aber doch von einer „Forderung der Gerechtigkeit" im weiteren Sinne geredet werden könne, wenn man nämlich darunter „das der göttlichen Güte Angemessene und Geziemende" verstehe[5].

An einer andern Stelle desselben Werkes heißt es, daß Gott nicht „gegen sich selbst", nicht „gegen seine eigene Rechtheit handeln" könne[6]. Deswegen sei es auch ausgeschlossen, daß er einem Geschöpfe etwas zur Ausführung vorschreibe, wodurch es verschlechtert und an der Erreichung seines Endzieles

[1] In sent. 1, d. 45, a. 7 ad 2. [2] S. theol. 1, tr. 19, q. 77, m. 2 sol.
[3] S. theol. 1, tr. 19, q. 77, m. 2 ad q. 1 ad obi. 1 2.
[4] In sent. 1, d. 45, a. 13 sol.
[5] S. theol. 1, tr. 20, q. 77, m. 2 ad q. 1 ad ult.
[6] S. theol. 1, tr. 20, q. 80, m. 2, a. 1 q. incid. sol.

gehindert werde. Denn was gegen die geschöpfliche „Rechtheit" verstoße, sei auch ein Widerspruch gegen die göttliche, weil das, was gegen das „Abbild" sei, auch gegen das „Urbild" sein müsse[1].

Hiermit hat Albert den Gedanken berührt, der ihn, falls er ihn früher aufgenommen hätte, vor den zu weit gehenden Folgerungen, wie sie in der Sentenzenerklärung hervortreten, sicher behütet haben würde. Bei Thomas ist er scharf herausgestellt: nach ihm gibt es eine doppelte Richtschnur des sittlichen Handelns, eine *höchste*, Gott, und eine *nächste*, die menschliche Vernunft oder noch schärfer ausgedrückt die menschliche Vernunft, insofern diese Trägerin der obersten sittlichen Grundsätze ist[2].

b) *Die göttlichen Willensäußerungen.*

α. Die göttlichen Willensäußerungen im allgemeinen.

Der innere, tatsächliche Wille Gottes kann von den Geschöpfen nicht unmittelbar in seinem An-sich-sein erkannt werden. Soll er Regel und Richtschnur für das menschliche Handeln sein, so muß ihn also Gott nach außen *kundgeben*. Die *Offenbarungsweisen* des göttlichen Willens nannte die mittelalterliche Wissenschaft „*die Zeichen des göttlichen Willens*". Schon Augustinus[3] hatte den Begriff des Zeichens genau festgestellt und seitdem spielte er in der Theologie eine wichtige Rolle.

Wie die meisten Lehrer seiner Zeit, ließ sich Albert nun angelegen sein, das Verhältnis dieser Zeichen des göttlichen Willens, des sog. voluntas signi, zu dem tatsächlichen, inneren Willen Gottes, der voluntas beneplaciti, genau zu untersuchen.

Seine Ansicht ist am knappsten in die Worte zusammengefaßt: „Es ist zu sagen, daß es *fünf Zeichen* des göttlichen Willens gibt, und es sind *wirkliche* Zeichen, nicht mehr und nicht weniger (als fünf); sie bekunden nämlich, daß der tatsächliche Wille Gottes auf irgend etwas von dem gerichtet ist, worauf sie sich beziehen." [4]

Er hält also an der *Fünfzahl* der Zeichen fest. Sie sind nach ihm in einem noch heute wiederholten Reime zusammengefaßt, in dem als Zeichen angeführt sind: Gebot, Verbot, Zulassung, Rat und Tätigkeit. Er bemerkt,

---

[1] S. theol. 1, tr. 20, q. 77, m. 2 ad q. 2 sol.

[2] Vgl. die Lehre von Thomas S. theol. 1, 2, q. 71, a. 6 sol.: Regula humanae voluntatis est duplex: una propinqua et homogenea sc. ipsa humana ratio, alia vero est prima regula sc. lex aeterna, quae est quasi ratio Dei.

[3] De doctr. christ. 1, 2.

[4] S. theol. 1, tr. 20, q. 80, m. 1 sol.: Dicendum, quod signa voluntatis divinae sunt quinque, et vera sunt signa, nec plura, nec pauciora: significant enim voluntatem beneplaciti esse circa aliquid illorum, de quibus sunt. Vgl. In sent. 1, d. 45, a. 11.

daß sie sich ergeben aus der Verschiedenheit, die sowohl hinsichtlich des Guten wie des Bösen besteht. Entweder bezieht sich der Wille auf das Gute, das erst geschehen soll, gleichmäßig von allen oder nur von Einzelnen aus freier Wahl, und so ergeben sich Gebot und Rat; oder der Wille bezieht sich auf das gegenwärtige Gute, und das geschieht durch die Ausführung. Ähnlich verhält es sich mit dem Bösen. Das zukünftige Böse wird geregelt durch das Verbot, auf das gegenwärtige bezieht sich die Zulassung. Eine andere von Albert gegebene Ableitung der Zeichen geht „von den vernünftigen Geschöpfen aus, denen diese Zeichen gegeben sind".

Ein besonderes Gewicht legt unser Meister darauf darzutun, daß die göttlichen Willenskundgebungen *wirkliche Zeichen* sind. Es gibt keinerlei Widerspruch zwischen der äußeren Erscheinung des göttlichen Willens und dem inneren göttlichen Wollen. Dafür bürgt Gottes Wahrhaftigkeit und Heiligkeit.

Albert hat aber auch sehr wohl eingesehen, daß es möglich ist, daß Gott wirklich nicht alles und in der Weise wollte, was und wie es den Menschen in einem bestimmten Zeichen ausgedrückt erscheinen mag. Darum heißt es in der oben angeführten Stelle sehr vorsichtig: „Sie bekunden, daß der Wille auf *irgend etwas* von dem gerichtet ist, worauf sie sich beziehen", nicht aber „*auf das*, worauf sie sich beziehen".

Gott will also nicht immer das, worauf sich das „Zeichen" bezieht, jedenfalls aber immer etwas, *was damit zusammenhängt*. So ginge es nicht an, sagt Albert, aus der Zulassung auf eine Billigung seitens Gottes zu schließen, weil hier der göttliche Wille nur etwas will, was mit dem Zugelassenen zusammenhängt, nämlich das Gute, das aus dem zugelassenen Bösen hervorgeht. Bei den Verboten will Gott das Gegenteil von dem, was verboten ist, und nur bei den Geboten und der Ausführung, bei letzterer immer, bei ersteren in der Regel, das, worauf sich diese Willenskundgebungen beziehen. Albert macht aber außerdem noch aufmerksam, daß Gott manchmal nicht die vollständige Ausführung einer Handlung will, auch wenn er sie gebietet. Darin liege keine Täuschung; denn in diesem Falle wollte Gott ernstlich, daß auch wir das Gebotene wollen, aber nur so lange, bis er durch eine andere Offenbarung das Ablassen befehle. Als Beispiel wird das an Abraham ergangene Gebot, Isaak zu töten, angeführt.

β. Die einzelnen göttlichen Willensäußerungen im besondern.

Als erste Art und Weise, wie Gott seinen Willen kundgibt, nennt Albert das *Gebot*[1].

---

[1] S. theol. 1, tr. 20, q. 80, m. 2, a. 1. In sent. 3, d. 37, a. 1: Praeceptum est imperium obligans ad observationem actus imperati ex auctoritate imperantis vel ex ratione rei imperatae.

Gegenstand des Gebotes ist das zum Heile Notwendige.

Um die Schwierigkeiten, die mehrere Stellen der Heiligen Schrift dem Schrifterklärer und Moraltheologen bereiten, beseitigen zu können, werden sodann in der theologischen Summe im Anschluß an den hl. Ambrosius drei Arten von Geboten unterschieden: Gebote, bei denen Gott wirklich die Ausführung des Gebotenen will, Prüfungsgebote, deren Inhalt nicht ausgeführt werden soll, und Gebote besonderer Gehorsamsleistungen.

Die erste Unterart der Gebote, von Albert als praecepta executoria bezeichnet, ist „die wirkliche Richtschnur des Handelns". Ihr Gegenstand kann nur Gutes sein. Ein „An sich Schlechtes" kann Gott nach der schon oben erwähnten Ansicht unseres Meisters durch ein solches Gebot nicht vorschreiben.

Was Gott im Prüfungsgebot — bei Albert wechseln die Ausdrücke praeceptum probationis, tentationis, instructionis — auferlegt, soll nicht ausgeführt werden. Gefordert wird durch ein solches Gebot nur, daß man den festen Willen habe, die angeordnete Handlung zu vollziehen, und daß man die Ausführung vorbereite. Denn es soll nur dazu dienen, unsere Treue gegen Gott zu erproben, und Anlaß sein, daß die Menschen wiederum ein gutes Beispiel zur Nachahmung erhalten. Ein solches Prüfungsgebot ist nach der theologischen Summe der Befehl Gottes an Abraham, seinen Sohn zu töten. — Albert ist der Meinung, daß durch ein solches Prüfungsgebot auch an sich Schlechtes vorgeschrieben werden könne. Er gibt dafür einen doppelten Grund an: Gottes Absicht gehe nicht auf den Vollzug der angeordneten schlechten Handlung, sondern auf etwas Gutes, was mit ihr zusammenhänge; auch werde das Geschöpf dadurch, daß es auf ein solches Gebot eingehe, nicht schlechter, sondern besser, weil ja keine schlechte Tat folge, sondern es nur zur Prüfung komme. — Diese Gründe sind aber nicht stichhaltig. Albert legt zu viel Gewicht auf die äußere Handlung, obwohl er selber an einer andern Stelle sagt, daß sie in dem Willensentschlusse wurzle und von ihm Lob oder Tadel ziehe. Er hat übersehen, daß letzterer die Hauptsache ist, und darum auch das Geschöpf schlechter werden muß, wenn es auf ein Prüfungsgebot genannter Art eingeht. Jener Vorgang muß darum anders erklärt werden.

Die „Gehorsamsgebote" — von Albert praecepta disciplinae genannt — sollen dem Menschen Gelegenheit geben, seine Wertschätzung der göttlichen Gebote und ihrer Verpflichtung und so auch des göttlichen Willens selber kundzutun. Zu diesem Zwecke, sagt Albert, wird durch sie in der Regel etwas Geringfügiges oder etwas, was gegen die Vernunft zu sein scheint, vorgeschrieben, weil der Mensch in diesem Falle keinen andern Grund zum Handeln besitzt als ausschließlich die Achtung vor dem Willen und dem Ansehen des Gebietenden.

Um das zukünftige Böse zu verhindern, hat Gott nur in einer Weise seinen Willen kundgegeben, nämlich durch die Verbote[1]. Ein besonderes „Abraten vom geringeren Übel", d. h. von der läßlichen Sünde gibt es nicht, da hinsichtlich des Bösen alles für alle verboten ist. Nur das gibt Albert zu, daß die Todsünde unmittelbar, die läßliche Sünde nur mittelbar durch das Verbot getroffen wird[2].

Ähnlich wie in der theologischen Summe drei Arten von Geboten unterschieden werden, sind auch drei Arten von Verboten namhaft gemacht: Verbote, die die Ausführung einer schlechten Handlung verbieten, Verbote zur Belehrung und Verbote zur Prüfung.

Durch erstere — sie heißen bei Albert prohibitiones executoriae — will Gott immer eine in sich schlechte Handlung verbieten, die, wenn sie vollzogen wird, den Handelnden schlechter macht.

Die zum Zwecke der Belehrung gegebenen Verbote — ihr Name ist prohibitiones instructoriae — haben an sich erlaubte Handlungen zum Gegenstande; das erlassene Verbot soll nur eine Mahnung sein, andere, sündhafte Handlungen, die in irgend einer inneren oder äußeren Beziehung zu jenen stehen, zu vermeiden. Als Beispiel eines solchen Verbotes wird der Befehl Christi an den von ihm Geheilten genannt, über das geschehene Wunder zu schweigen. Jesus wollte, meint Albert, durch dieses Verhalten dem Geheilten nur die Mahnung geben, nicht eiteln Ruhm in großen Taten zu suchen; an die Beobachtung des Verbotes brauchte sich dieser nicht zu halten.

Die Verbote zur Prüfung — die sog. prohibitiones probatoriae — werden von Albert mit den „Gehorsamsgeboten" zusammengestellt und als Beispiel das an Adam ergangene Prüfungsverbot angeführt.

Als Gegenstand der Zulassung bezeichnet Albert „das, was Gott nicht verhindert, obwohl er es verhindern könnte"[3]. Es ist das „gegenwärtige Böse". Gott läßt es geschehen aus Gründen seiner Gerechtigkeit, Billigkeit und Güte, namentlich um das von ihm selbst den vernünftigen Geschöpfen eingepflanzte „Gesetz der Freiheit" nicht zu behindern oder zu zerstören und die Erwerbung von Verdiensten nicht unmöglich zu machen. Albert bezeichnet die Behauptung, „Gott wolle, daß Böses geschehe", als durchaus falsch[4], weswegen auch nicht aus dem „Zeichen" der Zulassung auf ein inneres Wohlgefallen Gottes an der zugelassenen Tat selbst geschlossen werden dürfe.

„Zulassen", sagt Albert, bedeutet als „Zeichen" des göttlichen Willens genommen „nicht verhindern, was in jeglicher Hinsicht verboten ist". Doch macht er darauf aufmerksam, daß das Wort „Zulassen" oft noch in anderem

[1] S. theol. 1, tr. 20, q. 80, m. 2, a. 2.
[2] In sent. 1, d. 45, a. 11 ad 2.
[3] S. theol. 1, tr. 20, q. 80, m. 2, a. 3.
[4] In sent. 1, d. 46, a. 4 sol.

Sinne angewendet werde[1]. Es sei oft gleichbedeutend mit „Gestatten“: so „gestatte“ Gott das niedere Gut im Vergleich zum höheren, z. B. die Ehe gegenüber der Jungfräulichkeit, d. h. er wolle, daß es geschehe, doch würde er das höhere Gute mehr belohnen. Manches Böse gestatte Gott auch in dem Sinne, daß er es nicht verbiete, weil es kaum gemieden werden könne, was mit der Psalmstelle: „Zürnet und sündiget nicht“, belegt wird. Endlich rede man von „Zulassung“, wenn Gott für etwas nur ewige, aber keine zeitliche Strafe festgesetzt habe, wie für die Ausstellung des Scheidebriefes seitens der Juden[2]. Die Lehre von diesem „Zulassen“ im Sinne von „Gestatten“ spielt in der Lehre Alberts eine beachtenswerte Rolle. Sie ist indes nicht frei von Widersprüchen[3].

Die Räte sind die zweite Kundgebung des göttlichen Willens hinsichtlich des „zukünftigen Guten“.

Als göttliche Willensäußerung genommen, wird der Rat von Albert gefaßt als „Vorherbestimmung gewisser besonders guter sittlicher Handlungen, damit das Verlangen sich zu ihnen erhebe“[4]. Sein Gegenstand ist also das „bessere Gute“, das bonum melius.

Was hat man nun unter diesem „besseren Guten“ zu verstehen? Unser Meister bringt es zunächst in Gegensatz zum „geringeren Guten“, dem bonum minus, wenn er vom Rate sagt: „er bezieht sich auf das bessere Gute, in Vergleich zu dem das geringere Gute, das zum Heile notwendig ist, gestattet wird“[5]. Das „geringere Gute“ stellt also das unterste Maß dessen vor, was man tun muß, um selig zu werden. Das „bessere Gute“ aber ist eine über dieses unterste Maß hinausgehende Leistung. In seiner innersten Bedeutung aufgefaßt, erscheint es als „das Gute der Vollkommenheit und als das dieser Geschuldete“.

Albert bemerkt einmal, daß es ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit ist, wenn uns im Wirken des Guten eine gewisse Freiheit gelassen ist. Gott hätte ja auf Grund unserer Abhängigkeit alles, was wir haben und tun, durch strenge Pflichten regeln können.

Nur wer sich selbst zur Übernahme der geratenen Leistungen verpflichtet, ist gebunden.

---

[1] In sent. 4, d. 26, a. 12 sol. [2] In sent. 1, d. 47, a. 3.

[3] Die von Albert gebrauchten Ausdrücke sind: concedere, permittere, indulgere. Permittere wird vom Zulassen des Bösen wie von dem Gestatten des niederen Guten gebraucht. Von indulgere ist die Rede bei der Gestattung des Eides und bei dem ehelichen Verkehr aus Begierlichkeit, dort wird die Sache als gefährlich, hier als läßliche Sünde bezeichnet. Von concedere wird bei der Einräumung von Vorrechten an bestimmte würdige Personen gesprochen. Vgl. In Marc. 10, 4.

[4] In sent. 1, d. 45, a. 12 sol. [5] S. theol. 1, tr. 20, q. 80, m. 1 sol.

Die Tätigkeiten Gottes sind ebenfalls Zeichen des göttlichen Willens. Aus ihnen kann man immer erschließen, daß Gott das ernstlich will, was er ausführt.

2. Die Pflicht der Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen[1].

Bevor Albert die Pflicht der Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen als der obersten Richtschnur des sittlichen Handelns erörtert, wirft er sowohl in der Sentenzenerklärung wie in der theologischen Summe die Frage auf, ob überhaupt der menschliche Wille dem göttlichen gleichförmig werden könne.

Ein unendlicher Abstand ist ja zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen. Ist da eine Gleichförmigmachung nicht vollständig ausgeschlossen? Die Schwierigkeit wird durch eine Unterscheidung gelöst: ausgeschlossen ist, daß der menschliche Wille dem göttlichen dem Wesen nach gleichförmig wird; dagegen ist es sehr wohl möglich, daß er in seiner Betätigung eine gewisse Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen erlangt und bewahrt; denn in diesem Falle herrscht zwischen beiden kein unendlicher Abstand, sondern sie stehen zu etwas Bestimmtem in dem gleichen Verhältnis. So kann der Mensch aus dem gleichen Beweggrunde wie Gott handeln, da er wie Gott alles wollen kann, weil Gott es so haben will, er kann in derselben übernatürlichen göttlichen Liebe handeln, er kann endlich dasselbe wollen, was Gott will, und es auf dasselbe Ziel wie Gott beziehen.

Welchem göttlichen Willen sollen wir uns nun gleichförmig machen, dem inneren Willen Gottes oder dem nach außen sich in „Zeichen" kundgebenden? Ohne Zweifel, sagt Albert, in erster Reihe dem inneren, eigentlichen Willen Gottes. Aber da er uns unbekannt ist, so genüge es, daß wir uns in wohlverstandener Weise in Übereinstimmung setzten mit den Zeichen des göttlichen Willens. Pflichtgemäß hat dies also gegenüber den göttlichen Geboten und Tätigkeiten zu geschehen. Bei den Verboten kann eine Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen nur in der Weise erstrebt werden, daß man durch eine Willensentschließung das Verbotene ablehnt und das Gegenteil erwählt. Dem zulassenden Willen Gottes darf man sich nicht gleichförmig machen, denn Gott will mit innerem Wohlgefallen das nicht, was er zuläßt; dieses liegt vielmehr „außerhalb des Willens Gottes".

In der theologischen Summe werden drei Stufen der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen unterschieden[2].

---

[1] In sent. 1, d. 48. S. theol. 1, tr. 20, q. 80, m. 3.

[2] Anders lautet die Einteilung in der Sentenzenerklärung (In sent. 1, d. 48, a. 2 sol.): Von der unvollkommenen, rein sachlichen Gleichförmigkeit wird die conformitas simplex

Die vollkommenste Art, „Gleichförmigkeit der Vollkommenheit und der Vollkommenen" genannt, ist dann gegeben, wenn unser Wille sowohl hinsichtlich des Gegenstandes des Wollens als auch im Beweggrund, in der das Wollen beseelenden Liebe und im Endziel des Wollens dem göttlichen Willen, und zwar dem inneren Willen Gottes, gleichförmig ist.

Die zweite, zum Verdienste genügende Stufe, „die Gleichförmigkeit der Hinlänglichkeit und der Fortschreitenden", ist erreicht, wenn im Beweggrund, in der Liebe und im Endziele des Wollens Übereinstimmung herrscht mit dem göttlichen Willen.

Nur in gewissem Sinne kann die „Gleichförmigkeit der Unvollkommenheit und der Unvollkommenen" mit dem Namen „Gleichförmigkeit" belegt werden. Hier besteht nur Übereinstimmung hinsichtlich des Gegenstandes. An sich ohne sittliche Beschaffenheit, kann diese „Gleichförmigkeit" gut oder schlecht werden, je nach Beweggrund und Ziel.

Um unserer Pflicht zu genügen, müssen wir nach Albert wenigstens die „genügende Gleichförmigkeit" uns zu eigen machen[1].

Eingehend wird mit Rücksicht auf die ausführlichen Darlegungen des Lombarden zum Schlusse die Frage erörtert, ob wir auch hinsichtlich des Gegenstandes des Wollens mit Gott immer übereinstimmen müßten, oder ob wir nicht auch öfters das Gegenteil von dem wollen dürften, was Gott will. Es handelt sich hier nämlich um die Leiden und den Tod, die Gott über uns nahestehende Mitmenschen verhängt, und die wir doch naturgemäß aus verwandtschaftlicher Liebe nicht wollen könnten.

Mit Augustinus[2] und dem Lombarden ist Albert der Ansicht, daß man in der Tat, und zwar verdienstlich, in solchen Fällen etwas anderes wollen dürfe als Gott; nur müsse man bereit sein, das von Gott Gewollte als Fügung seiner Vorsehung ergeben anzunehmen. Albert begründet seine Meinung damit, daß er sagt, in solchen Fällen wolle Gott selber nicht, daß wir das gleiche wollten wie er, weil er nur unserem Wesen Entsprechendes wolle, die Gleichförmigkeit hinsichtlich des Gegenstandes hier aber eine gewisse Lieblosigkeit und Grausamkeit fordere. Als Beispiel wird die Mutter des Herrn angeführt. Sie habe den Tod ihres Sohnes in gewisser Hinsicht nicht gewollt und sich dadurch doch nicht gegen den göttlichen Willen verfehlt.

---

unterschieden, deren höchste Stufe die conformitas patriae darstellt und deren niederste die conformitas viae ist, die wiederum eine perfectio sufficientiae und eine perfectio copiae sein kann.

[1] Entsprechend der andern Einteilung heißt es in der Sentenzenerklärung (In sent. 1, d. 48, a. 4 sol.): Omnes tenentur ad conformitatem viae et hoc est rectum cor dirigi sc. ad formam et finem voluntatis Dei et velle, quod Deus vult, nos velle.

[2] Enchir. c. 101.

Darf man an den Leiden der Gerechten Freude haben? Albert unterscheidet: an den sündhaften Handlungen derer, die den Gerechten die Leiden bereiten, oder an den Qualen Freude zu haben, insofern sie den damit Gefolterten Schmerz bereiten, ist stets unerlaubt; doch darf das Martyrium der Heiligen Gegenstand unserer Freude insofern sein, als es ein Blutzeugnis für den Glauben ist, und auch über das Leiden und den Tod des Herrn dürfen wir uns freuen, sofern sie von Gottes Vorsehung zu unserer Erlösung gewollt sind, weil sie in dieser Hinsicht Gott dem Vater höchst angenehm waren.

Drittes Hauptstück.

Die allgemeine Lehre vom Gesetze.

Eine verhältnismäßig vollständige und geordnete Darstellung der christlichen Lehre vom Gesetze hat uns von den mittelalterlichen Lehrern Alexander von Hales gegeben. In den Werken Alberts fehlt eine solche, obschon er den Höhepunkt seiner wissenschaftlichen Tätigkeit erst nach dem Tode Alexanders von Hales erreichte. Albert konnte wohl dessen Arbeiten für seine Sentenzenerklärung nicht mehr benutzen, da der Teil, der vom Gesetze handelte, schon vollendet war, für die theologische Summe aber konnte er sie nicht mehr heranziehen, weil der dritte Teil, in dem die Lehre vom Gesetze hätte zur Sprache kommen sollen, überhaupt nicht von ihm ausgearbeitet wurde.

Thomas hat, dem Beispiele des Alexander von Hales folgend, der Lehre vom Gesetze eine weit größere Aufmerksamkeit geschenkt als Albert und insbesondere auch dem menschlichen Gesetze eine sorgfältigere Untersuchung gewidmet [1].

1. Begriff des Gesetzes und seine Arten.

Das Wort lex leitet Albert von ligare (binden) ab [2]. Sachlich wird das Gesetz im Anschlusse an Cicero gefaßt als „ein geschriebenes Recht, das das Ehrbare befiehlt, das Gegenteil verbietet und jenem Strafe androht, der es überschreitet“ [3]. Als „Ausgangspunkt und Leuchte“ unseres sittlichen Handelns hat es eine hohe Bedeutung.

Albert unterscheidet gebietende und verbietende Vorschriften. Die ersten gebieten etwas zu tun und verpflichten „ständig, aber nicht zum ständigen Tun“, d. h. sie bestehen wohl jeden Augenblick zu Recht, fordern aber nicht, daß man jeden Augenblick das Gebotene tue. Die andern verbieten etwas zu tun. Sie besitzen insofern eine größere verpflichtende Kraft als die Gebote, als sie „ständig und zum ständigen Unterlassen“ verpflichten. Wilhelm

[1] S. theol. 1, 2, q. 90 ff. [2] In Matth. 5, 17. [3] Ebd. 6, 10.

von Auxerre und Präpositinus folgend, hebt Albert jedoch des öftern hervor, daß kein Verbot vollständig verneinend sei. Jedes gebiete auch etwas Bestimmtes, nämlich vor allem die Ablehnung des Bösen durch eine innere Willensäußerung, sodann auch das wirkliche Wollen anderer durch das Verbot vielleicht notwendig gewordener Betätigungen. Sonst wäre, fügt Albert bei, nicht zu erklären, wie man durch die Beobachtung von Verboten sich Verdienste erwerben könne[1].

Weiterhin wird das Naturgesetz, das des Alten und Neuen Bundes und das menschliche Gesetz unterschieden.

2. Das Naturgesetz.

Das Naturgesetz wird von Albert unter Berufung auf Augustinus als jenes Gesetz erklärt, das Gott nach seinem von Ewigkeit her festgestellten Weltplan in jegliches geschöpfliche Gebilde hineingelegt hat, damit aus ihm und durch dasselbe geschehe, was immer Gott will. Dieses Gesetz stellt das Geschöpf, wie es „die natürlichste Gerechtigkeit verlangt", in den Dienst des Schöpfers[2].

In die vernünftigen Geschöpfe hat Gott ein Gesetz der Freiheit hineingelegt, das ihnen durch die Synteresе zum Bewußtsein gebracht wird, ihnen aber dennoch volle Freiheit des Handelns läßt[3]. Es offenbart sich darin aufs deutlichste Gottes gerechte und doch so gütige Weltregierung.

Das Naturgesetz ist unveränderlich. Gott selbst schreibt, wie in der theologischen Summe entsprechend den schon oben dargelegten Grundsätzen gelehrt wird, nie etwas zur Ausführung vor, was durch das Naturgesetz verboten ist, und kann solches nicht vorschreiben[4].

Die allgemeinsten Grundsätze des Naturgesetzes können nach Albert ohne Irrtum und begründeten Zweifel von allen erkannt werden, die den Gebrauch der Vernunft erlangt haben. Dagegen ist nicht in allen einzelnen Fällen klar und zweifellos einzusehen, was erlaubt ist und was nicht[5].

Das Naturgesetz „begleitet jedes andere Gesetz und bleibt daher auch in jedem"[6].

---

[1] In sent. 3, d. 37, a. 5 ad q. 2. In sent. 4, d. 15, a. 16 ad q. 1 ad 2. S. theol. 1, tr. 20, q. 80, m. 2, a. 2 sol. In Marc. 10, 19. Vgl. dazu Guil. Alt. summa aurea 2, tr. 29, cap. 2, q. 1.

[2] S. theol. 2, tr. 8, q. 31, m. 2, a. 2, p. 2 sol.

[3] S. theol. 2, tr. 16, q. 99, m. 3, a. 2 ad q. 2.

[4] S. theol. 1, tr. 20, q. 80, m. 2, a. 1 q. incid.

[5] S. theol. 1, tr. 20, q. 80, m. 2, a. 1 q. incid. sol. doct. ad 7.

[6] In sent. 4, d. 26, a. 14 ad q. 1: Lex naturae comitatur omnem legem et ideo haec manet in omni lege.

3. Das positiv-göttliche Gesetz.

a) Das Gesetz des Alten Bundes.

Albert unterscheidet die Gesetze des Alten Bundes mit der gesamten Theologie in Sitten-, richterliche (bürgerliche) und gottesdienstliche Vorschriften [1].

Die Sittengesetze des Alten Bundes sind nach ihm in den zehn Geboten zusammengefaßt. Über diese hat er sich sehr ausführlich verbreitet [2].

Zunächst dem Volke Israel gegeben, besitzen die zehn Gebote nicht nur für dieses verpflichtende Kraft; denn ihr Inhalt ist naturrechtlich [3], hatte schon Geltung vor dem Alten Bunde und hat sie auch nach ihm für alle Zeiten. Die zehn Gebote stellen die Grundsätze des sittlichen Lebens dar. Nur einige Bestimmungen in der Anordnung der Sabbatfeier gehören dem Naturrechte nicht an. „Hinsichtlich der Ruhe des Geistes in Gott, und nicht in den Geschöpfen, ist das Sabbatgebot naturrechtlich, aber hinsichtlich der körperlichen Ruhe gehört es zu dem, was die Väter des Alten Bundes zu beobachten pflegten." [4]

Daß diese Gebote, deren Kenntnis schon durch die Vernunft vermittelt wird, nochmals den Menschen geschrieben gegeben wurden, geschah deswegen, weil ihre Erkenntnis nach dem Sündenfalle wegen der Verdunklung der Vernunft schwieriger geworden war [5]. Die Rücksicht auf den gefallenen Zustand der Menschheit erklärt auch, warum mehr Verbote als Gebote in dem Zweitafelgesetze enthalten sind. Denn die Natur ist zur Sünde geneigt, und diese vollzieht sich in vielerlei Weise, während das Guthandeln nur auf eine Weise geschieht [6].

Die zehn Gebote wurden, auf zwei Tafeln geschrieben, Moses übergeben. Die Zweizahl der Tafeln weist entweder auf den doppelten Bund hin, den Gott mit der Menschheit geschlossen, oder besser auf die Zweizahl der Wesen, gegen die wir uns nach Maßgabe der erlassenen Gebote verhalten müssen. Die zehn Gebote wollen nämlich unser Verhalten Gott und dem Nächsten gegenüber in die richtige Ordnung bringen. Die Abgrenzung der einzelnen Gebote gegeneinander ist, wie Albert anfügt, nicht einheitlich erfolgt.

---

[1] In Matth. 5, 17 werden fünf zum Alten Testament gehörende Dinge genannt: moralia, iudicialia, ceremonialia, sacramentalia und promissa.

[2] Vgl. besonders In sent. 3, d. 37—40.

[3] S. theol. 1, tr. 20, q. 80, m. 2, a. 1 q. incid. sol. doct. ad 7: Ius enim decalogi de iure naturali profectum est.

[4] In sent. 3, d. 37, a. 2 ad q. 1 ad 2.

[5] In sent. 3, d. 37, a. 2 ad q. 3 ad 1.

[6] In sent. 3, d. 37, a. 2 ad q. 5 ad 1.

Er selber findet es mit Augustinus[1] gegen Origenes am besten, die beiden Sätze: „Du sollst keine fremden Götter neben mir haben" und „Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen, um es anzubeten", wegen der Einheit des Endzweckes zusammenzunehmen und mit dem erklärenden Vorsatz: „Ich bin der Herr, dein Gott", als erstes Gebot zu fassen; ebenfalls mit Augustinus zerlegt er dann das Verbot des sündhaften Begehrens am Schlusse der zehn Gebote in zwei Verbote, weil der Endzweck des Begehrens ein verschiedener sei, indem der geschlechtliche Verkehr wie der Besitz einer begehrten Sache als sündhaft erklärt werde[2].

Demnach sind es drei Gebote der ersten Tafel, die unsere Pflichten Gott gegenüber ordnen[3]. Im ersten Gebote wird die Hinordnung der Erkenntniskraft sowie die innere und äußere Gott zu erweisende Verehrung näher bestimmt, im dritten wird die Hinordnung des Strebens und unserer Werke auf Gott festgesetzt, im zweiten erhalten wir Weisungen über die Anrufung Gottes zum Zeugen unseres Gewissens. — Die zweite Tafel enthält die für unser Verhalten gegen die Mitmenschen geltenden Gesetze. Im vierten Gebote wird die Pflicht ausgesprochen, den Mitmenschen, besonders den Eltern Gutes zu tun, in den übrigen wird die Vermeidung sündhafter Handlungen befohlen, und zwar die der schlechten Werke im fünften, sechsten und siebten, die der Verfehlungen in Worten im achten, die der sündhaften Gedanken und Begierden im neunten und zehnten Gebote. Jedoch ist in den letzten zwei Geboten nicht alles sündhafte Begehren verboten, sondern nur jenes, dem sich der Mensch am meisten hingibt, ohne die Absicht zu haben, zum Werke weiterzuschreiten. Die geringe sittliche Fassungskraft der Juden machte eine besondere Hervorhebung der Sündhaftigkeit auch der verborgenen Begierden notwendig. — Der Pflicht der Selbstliebe ist keine besondere Tafel gewidmet. Es erklärt sich dies daraus, daß mit dem Gebote der Nächstenliebe auch schon das der Selbstliebe gegeben ist, und daß die Herstellung einer bestimmten Ordnung wenigstens zwei verschiedene Gegenstücke erfordert, zwischen denen eine Ordnung begründet werden kann[4].

Seine Einheit findet das Zehn-Gebote-Gesetz, wie Albert mit Augustinus[5] annimmt, in dem allgemeinen Grundsatze: „Was ihr wollet, daß euch die Leute tun, das sollet ihr ihnen auch tun." Auf die beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe lassen sich alle Gesetzesbestimmungen zurückführen „als auf die Form und Vollkommenheit der Werke, insofern sie verdienstlich sind"[6]. Obwohl es nämlich Albert als streitig bezeichnet, daß auch eine bestimmte

[1] Aug. q. 71 in Exod. a princip. — Orig. hom. 8 in Exod.
[2] In sent. 3, d. 37, a. 2 sol.
[3] In sent. 3, d. 37, a. 3 sol.
[4] In sent. 3, d. 37, a. 2 sol.
[5] Aug. „De decem chordis" serm. 9, n. 15.
[6] In sent. 3, d. 37, a. 2 ad q. 3 ad 1.

Art und Weise der Erfüllung, nämlich in und aus Liebe, durch die einzelnen Gebote gefordert werde, und obgleich er selber sie für erfüllt erklärt, wenn die genannte Art und Weise nicht beachtet wurde, so hält er doch daran fest, daß den Geboten in diesem Falle doch nicht nach der Absicht des Gesetzgebers entsprochen wurde, der übernatürliche, verdienstliche Werke von uns will, durch die wir den Himmel als Lohn erwerben können[1]. Ähnlich lautet auch die Entscheidung des hl. Thomas: ist ein Gebot ohne Liebe erfüllt worden, so hat man nicht gegen das Gebot, wohl aber gegen das Gebot der Liebe gefehlt[2].

Das Zehn-Gebote-Gesetz war auch im Alten Bunde durchaus gut, hielt hier zum Guten an und vom Bösen ab und hatte sogar in gewisser Hinsicht rechtfertigende Wirkung, insofern nämlich die von ihm gebotenen Werke, falls sie mit Hilfe der Gnade vollzogen wurden, verdienstlich waren. Freilich konnte das Gesetz die Gnade nicht verschaffen; diese war nur dadurch zu erlangen, daß man durch den Glauben schon im voraus ein Mitglied des Neuen Bundes wurde und seine Gerechtigkeit empfing[3]. Die auf Grund des Gesetzes allein ohne Gnade vollzogenen guten Handlungen konnten nicht verdienstlich sein. Das Gesetz war ohne Gnade sogar in gewissem Sinne ein „tötender Buchstabe“[4]. Durch die Begierlichkeit fieberhaft erregt, verlangte nämlich der Mensch um so heißer nach dem Gegenstande seines sündhaften Begehrens, je klarer das Gesetz ihm denselben vor Augen hielt und je mehr er ihn seiner freien Wahl entrückte. Ohne Gnade gab so der Mensch trotz des Gesetzes dem sündhaften Begehren nach, kam zu Falle und zur Übertretung der göttlichen Gebote, die durch den Umstand erschwert wurde, daß sie nun nicht nur das Natur-, sondern auch das geschriebene Gesetz verletzte. Für diese Folgen kann indes das Zehn-Gebote-Gesetz nicht verantwortlich gemacht werden. Es war nicht deren Wirkursache, sondern lediglich „Gelegenheit ohne irgendwelche Ursächlichkeit“.

Über die bürgerlichen und die gottesdienstlichen Gesetze wissen die Werke Alberts wenig zu berichten. Es wird in der Hauptsache nur bemerkt, daß jene das bürgerliche Leben der Juden ordneten, während die letzteren Gebräuche vorschrieben, die etwas „andeuten“ sollten, ohne daß sie an sich einen Nutzen für das sittliche Leben hatten[5].

---

[1] In sent. 3, d. 36, a. 6; 3, d. 1, a. 7 sol.: Si volumus sustinere illam opinionem, quod modus est in praecepto, tunc dicimus, quod etsi decalogus potest impleri quoad opera ipsa, quae praecipiuntur, sine gratia, non tamen potest impleri secundum intentionem legislatoris, quia ille intendit, quod observatio obtineat vitam, et sic non potest servari sine gratia.

[2] S. theol. 1, 2, q. 100, a. 10.

[3] In sent. 3, d. 40, a. 3 sol.

[4] In sent. 3, d. 40, a. 4 sol.

[5] In sent. 3, d. 40, a. 3 ad 4 u. 5.

b) Das Gesetz des Neuen Bundes.

Die Zeit des Alten Bundes reichte bis auf Johannes den Täufer, der „auf das Verheißene mit dem Finger hinwies". Von da an begann eine doppelte Veränderung; das Gesetz des Alten Bundes hörte allmählich auf, verpflichtende Kraft zu haben, und „wurde nach und nach begraben", bis es endlich nach Christi Leiden und Himmelfahrt nicht nur zum toten, sondern auch zum todbringenden Gesetz wurde[1]. Zu gleicher Zeit aber wurde das neue Gesetz geoffenbart und gewann Geltung in der Welt.

Doch wurden nicht alle Gesetze des Alten Bundes aufgehoben. Nur jene Bestimmungen verloren ihre bindende Kraft, die im besondern nur für den Alten Bund gegeben waren. Die zum Naturrecht gehörenden Sittengesetze sowie die Gebräuche, die einen Hinweis auf allgemeine Verpflichtungen enthielten, wie die Beräucherung, die Kleidung der Priester, die Ausschmückung der Gotteshäuser, blieben auch im Neuen Bunde in Geltung — eine Behauptung, die nur im ersten Teile richtig ist, soweit es sich um die Sittengesetze handelt.

Die Sittengesetze erfuhren jedoch im Neuen Bunde eine neue Auslegung, durch die ihr voller Inhalt, der von vielen wegen ihrer „fleischlichen" Auffassung nicht mehr erkannt worden war, wieder klar herausgestellt wurde. Um dies an einem Beispiel zu erläutern, weist Albert darauf hin, wie Christus immer und immer wieder auch die den Geboten zuwiderlaufenden Gedanken und Begierden für sündhaft und unerlaubt erklärte. Es war damit, sagt er, durchaus kein neues Gebot gegeben, weil das Sittengesetz des Alten Bundes als Naturgesetz von jeher die inneren Sünden verbot. Aber Christus mußte dieses Verbot von neuem einschärfen, weil bei den Juden die Ansicht verbreitet war, das Gesetz verbiete nur die äußere schlechte Tat, nicht aber die innere Gesinnung, solange sie sich nicht irgendwie nach außen offenbare[2].

Neuen und Alten Bund miteinander vergleichend, hebt Albert zwei Dinge hervor.

Das Gesetz des Neuen Bundes ist vollkommener als das des Alten Bundes. Im Neuen Bunde wird dem Menschen stets jene Gnade gegeben, die der Beobachtung der Gebote übernatürlichen Wert verleiht; manche harte Bestimmungen des bürgerlichen und gottesdienstlichen Gesetzes sind in ihm gemildert worden; das neue Gesetz ist ein Gesetz der Liebe, das eine Erfüllung

---

[1] In Luc. 16, 16; in Amos 5, 22. Die ganze Ausführung ist wiederum vollständig augustinisch.

[2] In Matth. 5, 21. In sent. 3, d. 37, a. 9 sol.

aus innerem Herzensdrang ermöglicht; endlich bietet das neue Gesetz im Leben Jesu ein Musterbild übernatürlichen sittlichen Wirkens und Strebens.

Das Gesetz des Neuen Bundes ist in mancher Hinsicht leichter zu erfüllen als das des Alten, weil die Zahl der im Alten Bunde geltenden Gebote verringert wurde und der Beweggrund der Liebe an die Stelle des Beweggrundes der Furcht trat. Anderseits ist aber auch seine Beobachtung wieder schwieriger. Es fordert eine vollkommenere Erfüllung der Gebote als das alte und legt zudem eine Reihe neuer Verpflichtungen auf[1].

4. Das menschliche Gesetz.

Die Lehre vom menschlichen Gesetze ist in den Werken Alberts besonders lückenhaft. Wir stellen hier zusammen, was sich in ihnen zerstreut findet.

Das menschliche Recht unterscheidet sich in dreifacher Hinsicht vom göttlichen Rechte: das göttliche umfaßt nur unveränderliche Grundsätze für das sittliche Handeln, die nicht mit zweifelhaften Fällen vermischt sind. Der Inhalt und die Gesichtspunkte des menschlichen Rechtes aber wechseln nach den Verhältnissen und sind oft sehr schwer zu bestimmen, da die Umstände, unter denen menschliche Handlungen vollzogen werden, vielfach unbekannt sind. — Das menschliche Recht besitzt ferner ein geringeres maßgebendes Ansehen als das göttliche, dem es untergeordnet ist und aus dem es seine verpflichtende Kraft zieht[2]; darum auch der Satz: „Kein Recht ist, was den Geboten und dem göttlichen Rechte zuwiderläuft."[3] — Endlich sind die Vorschriften des menschlichen Rechtes viel zahlreicher als die Grundsätze des göttlichen.

Das menschliche Recht kann in ein kirchliches und ein bürgerliches unterschieden werden. Denn es gibt zwei von Gott eingesetzte Gewalten, die die Menschen zu leiten haben, die kirchliche und die weltliche Gewalt. Die Gebiete beider sind verschieden. Die Kirche hat für das Seelenheil, die weltliche Gewalt für das zeitliche Wohl zu sorgen. Eine vollständige Trennung dieser Gebiete ist aber unmöglich. Die weltliche Obrigkeit, die Gewalt über das Blut hat, kann zwar wegen der sich hieraus ergebenden Unangemessenheit keine Gewalt und Regierungstätigkeit auf geistlichem Gebiete üben. Die Kirche aber „richtet" auch oft in zeitlichen Dingen, nämlich in jenen, die mit Geistlichem im Zusammenhange stehen, jedoch nur zu einer Zeit, die den geistlichen Dingen nicht gewidmet sein muß. — Die höhere von beiden Gewalten ist die kirchliche, die in ihren Interessen von der weltlichen unterstützt und gefördert

---

[1] In Ioan. 13, 34. In sent. 3, d. 37, a. 9. In sent. 4, d. 1, a. 16 sol.

[2] In sent. 4, d. 27, a. 9 ad 2: Lex humana, quae sine errore est, exemplatur a lege divina.

[3] De creat. 1, q. 69, a. 3, p. 3, q. 1 ad 4.

werden soll. Darum hat die Kirche oder der Papst als ihr Oberhaupt zwei Schwerter, ein geistliches und ein stoffliches. Das erste führt die Kirche selbst, das andere gehört ihr zwar ebenfalls an, aber sie gebraucht es nicht selber, sondern läßt es durch Laien, durch einen Schutzherrn oder einen Beauftragten, führen [1].

Treten Anordnungen über- und untergeordneter Gewalten in Widerstreit, so verpflichtet nach Albert das Gesetz und der Befehl des höher gestellten Gewaltinhabers, wenn die Gewalt des untergeordneten von ihm ausging. Denn in diesem Falle bleibt die höhere Gewalt, trotz der Abzweigung der niederen, als ordentliche und allen Untertanen unmittelbare Vollgewalt bestehen. So hat man dem Kaiser mehr als dem Statthalter, dem Papst mehr als seinem Bischofe zu folgen, wenn sich ihre Anordnungen widersprechen. — Ist aber das Verhältnis dergestalt, daß die höhere wie die niedere Gewalt hinwiederum von einer höchsten, beide umfassenden ausgehen, die nach freiem Ermessen die niedere Gewalt in einigen Dingen der andern untergeordnet hat, in andern aber nicht, so muß in Dingen der zweiten Art stets der unmittelbaren niederen Gewalt Gehorsam geleistet werden. Die höhere Gewalt kann die diesbezüglichen Vorschriften nicht außer Kraft setzen. So verhalten sich auf kirchlichem Gebiete erzbischöfliche und bischöfliche Gewalt [2].

Der Gesetzgeber steht nach der Ansicht Alberts über dem Gesetze, bildet aber keinen Gegensatz zu ihm. Er ist „die lebendige Form des Gesetzes" und bestimmt demnach viel mehr dieses, als er von ihm bestimmt wird [3].

---

[1] In sent. 4, d. 19, a. 5. In Matth. 10, 9. In Luc. 22, 38. Das von Albert gebrauchte Bild von den zwei Schwertern (Lk 22, 38 entnommen) ist schon von früheren Lehrern zu dem Zwecke verwendet worden, das zwischen weltlicher und kirchlicher Gewalt bestehende Verhältnis zu veranschaulichen. Ursprünglich sollte es nur ausdrücken, daß beide Gewalten einander gleichgestellt seien. Später diente es mehr zur Bezeichnung der Über- und Unterordnung. In letzterem Sinne gebraucht das Bild Bernhard von Clairvaux, nach ihm Johann von Salisbury, Heinrich von Gent und auch Albert. Die von letzterem gegebene Erklärung ist durchaus unverfänglich und um vieles milder als die Bernhards. Albert redet gar nicht ausdrücklich von den Verpflichtungen, die die christlichen Staaten der Kirche gegenüber haben, noch viel weniger bezeichnet er die Kirche als Quelle der ganzen weltlichen Macht. Er hebt nur hervor, daß sich die Kirche einen weltlichen Schirmherrn erwählt habe oder erwählen könne, und daß dessen Schutzrecht dem Ursprung und Wesen nach ein kirchliches sei, weswegen auch der Schutzherr sich ganz nach den Vorschriften der Kirche richten müsse: Et ad hoc (zur Verteidigung des Glaubens in den christlich gewordenen Staaten) habet duos gladios Christi vicarius; unum quo ferit, qui est spiritualis potestatis; et alterum, quo licet non feriat, tamen ad imperium eius exercendus est, ut feriat: et hunc habet Ecclesiae advocatus vel officiatus. In Matth. 10, 9. Vgl. J. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat, Freiburg 1872, 381.

[2] In sent. 2, d. 44, a, 6. S. theol. 2, tr. 18, q. 141, m. 3 ad q. 2.

[3] In Matth. 6, 10.

Im Unterschiede davon lehrt Thomas[1], daß auch der Gesetzgeber der „leitenden Gewalt", wenn auch nicht der „Zwangsgewalt" des Gesetzes unterworfen sei, und daß er nur insofern über dem Gesetze stehe, als er es ändern und seine verpflichtende Kraft in einzelnen Fällen aufheben könne.

Nicht alles Gute kann vom Gesetzgeber geboten, alles Schlechte verboten werden. Der Gesetzgeber muß sich vielmehr oft anders gegen das Böse verhalten wie der einzelne. Um Frieden und Ruhe zu wahren, muß er die Menschen nehmen, wie sie sind. Gebieten und gestatten muß er alles, was die Gerechtigkeit und die Erhaltung des Friedens fordern. Gegen das, was von der menschlichen Schwachheit nicht zu trennen ist, muß er Nachsicht üben und es wollen, z. B. die Verheiratung. Schlechte Handlungen aber, gegen die ein Verbot doch nicht viel nützen würde, wird der gute Gesetzgeber „zulassen und ordnen", d. h. durch die Gesetze wenigstens in gewissen Schranken halten, um Schlimmeres zu verhüten. So werden, wie Albert bemerkt, Wucher und öffentliche Unzucht innerhalb bestimmter Grenzen vom Staate geduldet. Dem ewigen Richter werden diese Verfehlungen doch nicht entgehen[2].

Nur der rechtmäßigen Obrigkeit hat man sich zu unterwerfen, und zwar insoweit ihre Gesetze der göttlichen Gesetzgebung nicht zuwiderlaufen. Eine unberechtigte Gewaltherrschaft muß man insoweit ertragen, als sie eine göttliche Züchtigung ist. Im übrigen dürfen wir den Gehorsam verweigern, „wenn wir können".

Die kirchliche Gewalt ruht in ihrer Fülle beim Papste, weil er das Haupt der Kirche ist und Christi Stelle auf Erden vertritt. Er ist „der Inhaber der Einheit in der Kirche"[3], der „ordentliche Hirte aller Menschen, weil er an Gottes Stelle auf Erden waltet"[4], der „Lenker der Gesamtkirche"[5]. Doch hat er keine Gewalt über das göttliche Gericht, „das das Gericht des Gewissens ist"[6]. Alle Regierungsgewalt in der Kirche geht von ihm aus: „Niemand hat ein Recht in der Kirche, außer durch ihn"[7]. Alle Inhaber der Regierungsgewalt außer dem Papste besitzen sie daher nur

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 96, a. 5 ad 3.

[2] In Matth. 5, 31. In Marc. 10, 3. In Luc. 7, 37. Albert beruft sich auf Augustinus und Aristoteles, um die Duldung der meretrices durch den Staat zu rechtfertigen, und weist selber darauf hin, daß ein schärferes Verbot die Ausbreitung der widernatürlichen Unzucht zur Folge haben würde.

[3] In Luc. 5, 3. [4] S. theol. 2, tr. 18, a. 141, m. 3 ad q. 2.

[5] In sent. 4, d. 20, a. 17 in contr. 3. De sacrif. m. tr. 3, c. 6, n. 9.

[6] In sent. 4, d. 24, a. 12 ad 1. In sent. 4, d. 38, a. 10 ad 4: Rex coelestis nulli hominum de hoc dedit potestatem, quod mutet iura ab eo posita circa fidem et mores.

[7] In sent. 4, d. 25, a. 4 ad 2: Nullus habet ius in Ecclesiis nisi per ipsum.

in begrenztem Umfange und sind in ihrer Anwendung vom Papste abhängig. Die Untertanen eines untergeordneten Kirchenvorstehers kann der Papst aus bestimmten Gründen der Regierungsgewalt eines andern unterstellen und ebenso seinen Abgesandten besondere Gewalten in fremden Sprengeln verleihen.

5. Das Aufhören der Verbindlichkeit der Gesetze.

Von der Gesetzeserfüllung entschuldigt zunächst die Unmöglichkeit, diese zu leisten. Hat man den ernstlichen Willen gehabt, dem Gesetze nachzukommen, konnte aber aus andern Gründen ihn nicht ausführen, so rechnet Gott die Ausführung so an, als ob sie in Wirklichkeit geschehen wäre[1].

Kann von zwei Gesetzen, die erfüllt werden sollen, nur eines beobachtet werden, so hebt das, welches stärker bindet, die verpflichtende Kraft des andern auf[2].

Die Verpflichtung, ein Gesetz zu erfüllen, kann endlich auch noch durch Dispens beseitigt oder geändert werden. Die beste Begriffsbestimmung ist nach Albert jene, die die Dispens als „eine aus Gründen der Notwendigkeit oder des öffentlichen Nutzens vollzogene Rechtserleichterung" bezeichnet[3].

In der Kirche besitzt der Papst die Fülle der Dispensationsgewalt. Als Haupt der Kirche hat er das ganze Leben in ihr zu leiten und kann demnach auch am besten die Rechtserleichterungen gewähren[4]. Die Dispensationsgewalt ist also nach Albert ein Ausfluß der Regierungsgewalt. Die niederen Kirchenvorsteher besitzen so viel von ihr, als ihnen vom kirchlichen Rechte ausdrücklich eingeräumt wurde. Wichtige Angelegenheiten sind dem Papste vorbehalten.

Vom Natur- und positiv göttlichen Gesetze kann kein Mensch, auch der Papst nicht, Befreiung gewähren. Auch der Papst ist nur Stellvertreter des himmlischen Königs und hat von diesem keine Gewalt dazu erhalten. Dagegen können die kirchlichen Obern in einzelnen Fällen Verpflichtungen nachlassen, die sich aus Anordnungen ergeben, welche die Apostel als Menschen getroffen haben, oder solche, die sich auf rein kirchliche Gesetze gründen[5].

Um eine derartige Befreiung von der gesetzlichen Verpflichtung erlaubt zu machen, ist ein Grund erforderlich, der sie rechtfertigt. Eine gewisse

---

[1] De adhaer. Deo 11: Si volueris bonum et non potes, factum Deus compensat.

[2] In Matth. 12, 5: Minus forte solvitur per maius forte.

[3] In Luc. 6, 4.

[4] In sent. 4, d. 38, a. 17 in contr. 2: Vis regitiva vitae ratio est, et non habet sedem nisi in capite: ergo similiter debet esse in corpore mystico: cum ergo principalius sit in regimine dispensandi potestas, videtur, quod non sit nisi penes Papam.

[5] In sent. 4, d. 38, a. 10 ad ult.

Notwendigkeit oder große Nützlichkeit muß sie empfehlen. Eine unbegründete Aufhebung einer Verpflichtung wäre, wie Albert im Anschluß an Bernhard von Clairvaux[1] sagt, keine dispensatio, sondern eine dissipatio, keine berechtigte Befreiung vom Gesetze, sondern eine Auflösung der Gesetzeskraft.

Wie aber, wenn das Gesetz nicht erfüllt werden kann oder darf, und den Gesetzgeber um Lösung der Verpflichtung anzugehen unmöglich ist? Hier heißt es nach Albert: handeln nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geiste des Gesetzes oder nach der Absicht des Gesetzgebers[2]. Albert kann sich hierfür wieder auf Aristoteles[3] berufen, der sich ähnlich ausspricht. Von ihm nahm er auch den Begriff der „Epikie" in die Theologie herüber, worunter eben das Handeln nach dem Geiste des Gesetzes oder der Absicht des Gesetzgebers zu verstehen ist. Das Weitere hierüber gehört zur Lehre von der Gerechtigkeit.

Viertes Hauptstück.

Die natürlichen sittlichen Kräfte des Menschen.

Um den sittlichen Wert der menschlichen Handlungen beurteilen zu können, ist eine klare Erkenntnis der verschiedenen Seelenkräfte, ihrer Betätigung und ihres Zusammenwirkens notwendige Voraussetzung. Denn diese Kräfte sind es, mittels denen wir handeln, die das Handeln vorbereiten oder beeinflussen, die dessen Zurechenbarkeit entweder begründen oder näher bestimmen. Seelenlehre und Sittenlehre hängen so aufs innigste zusammen. Die Erforschung des menschlichen Seelenlebens muß darum auch in hervorragendem Maße der wissenschaftlichen Durchdringung der Fragen der Sittenlehre zugute kommen, während umgekehrt eine mangelhafte Kenntnis der Seele und ihrer Kräfte auch schiefe und unrichtige Meinungen auf sittlichem Gebiete zur Folge haben wird[4].

Albert d. Gr. muß das hohe Verdienst zuerkannt werden, zuerst im Mittelalter mit Alexander von Hales die Forschung auf dem Gebiete der Seelenlehre einem gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Abschluß näher gebracht zu haben. Die früheren Theologen des Mittelalters waren zwar durchaus nicht müßig gewesen, das Dunkel, das über der Seele und ihrer Tätigkeit ausgebreitet ist, aufzuhellen und Wesen und Wirken der Seele zu ergründen. Sie hatten die einschlägigen, meist platonisierenden Lehren der Väter

[1] Ad Eugen. 3, 4, n. 18.

[2] In Luc. 1, 32. In Matth. 5, 17: Hic autem talis, qui legem secundum intentionem legislatoris servat, non solum iustus, sed ἐπιεικής hoc est superiustus ab Aristotele vocatur.

[3] Vgl. Alb. Com. in Ethic. 5, 14.

[4] A. Rietter, Die Moral des hl. Thomas von Aquin, München 1858, 93.

verarbeitet und weiterzubilden gesucht, sie hatten namentlich aus Augustinus entnommen, was dieser große Geistesmann, dem die Seele der Ausgangs- und Sammelpunkt aller seiner Erwägungen über Gott und die Welt überhaupt wie über die Fragen der Sittenlehre insbesondere war, hinsichtlich der Seele, ihres Verhältnisses zum Leibe, ihrer Unsterblichkeit, ihrer Kräfte und Anlagen erforscht hatte. Aber, so wertvoll auch ihre Untersuchungen über einzelne Fragen, besonders über die Willensfreiheit waren, eine umfassende Behandlung und Darstellung der Seelenlehre war ihnen nicht gelungen. Die umgestaltete platonische Weltweisheit, die noch die Schulen beherrschte, bot zu weiterem Vordringen nicht Mittel genug, und Geister von ähnlicher Größe wie Augustinus, der auch Plato zu meistern wußte, fanden sich keine in jener Zeit.

Wenn es Albert gelungen ist, die Seelenlehre ein gutes Stück vorwärts zu bringen, so ist dies hauptsächlich darauf zurückzuführen, daß er in den Besitz jener Hilfsmittel gelangt war, deren Mangel es gerade seinen Vorgängern unmöglich gemacht hatte, diese Aufgabe zu lösen. Er konnte die Seelenlehre des Aristoteles mit jener Platos und der der Väter verbinden und außerdem noch manche Lücke durch die Ergebnisse der Forschungen der arabischen und jüdischen Neuaristoteliker ausfüllen.

Mit Hilfe dieses umfangreichen Wissensstoffes hat er seine Seelenlehre aufgebaut, stets unter Wahrung des Grundsatzes, daß die zum Glauben gehörende Wahrheit nie den Aufstellungen irgend eines Philosophen weichen dürfe. Die Grundlage seiner Seelenlehre ist aristotelisch, seine Lehre selbst aber keineswegs nur eine Wiedergabe der Lehre des Stagiriten. Sie ist reicher, vollständiger, tiefer und besonders in den für Dogma und Leben wichtigen Sätzen klarer und bestimmter als die des Aristoteles[1].

Die in den zahlreichen Schriften der arabischen und jüdischen Philosophen übermittelten Forschungen[2] wurden von Albert in außerordentlich großem Umfange aufgenommen. Ohne das Gefährliche und Glaubenswidrige mancher der dort enthaltenen Sätze zu übersehen, hat Albert kein Bedenken getragen, jene Gelehrten als Gewährsmänner in einer Reihe von Fragen anzurufen. Ist es ihm auch nicht geglückt, jede zuweit gehende Behauptung sofort richtiggestellt aufzunehmen, liegen viele dieser arabischen Wissensschätze gleichsam noch wie ungefüge Baublöcke umher, die der Bearbeitung durch eine

---

[1] M. Schneid, Aristoteles in der Scholastik 112.

[2] B. v. Haneberg, Zur Erkenntnislehre des Ibn Sina und Albertus Magnus, in Abhandlungen der philos.-philol. Klasse der Kgl. bayrischen Akad. der Wissensch. XI, München 1868, 1. Abt., 191.

Meisterhand erst noch warten, so hat doch die theologische Lehre weiter keinen nennenswerten Nachteil erlitten.

Von den Vätern wird selbstverständlich am meisten Augustinus angerufen. Albert hat ihn aber in vielen Fragen überholt und behauptet ihm gegenüber auf diesem Gebiete eine gewisse Selbständigkeit.

An der Ausgestaltung seiner Seelenlehre hat Albert übrigens sein ganzes Leben lang gearbeitet. Viele der in den am frühesten verfaßten Schriften vertretenen Ansichten sind infolgedessen später geändert worden.

Die Seelenlehre Alberts in allen ihren Einzelheiten zu behandeln, ist eine Aufgabe für sich. Wir müssen uns hier darauf beschränken, die sittlichen Kräfte im engsten Sinne eingehender zu berücksichtigen. Die Berechtigung hierzu gibt uns Albert selber, indem er sagt: „Die Sittenlehre kann die Teile der Seele in ähnlicher Weise betrachten wie der Arzt die Natur des Auges, der dies tut, um im stande zu sein, seine Schwäche zu heilen. So kann auch das Streben der Seele unter einem doppelten Gesichtspunkte erwogen werden: entweder insofern es ein Teil der Seele ist, die die Vollkommenheit des natürlichen Körpers darstellt, und so genommen, beschäftigt sich die Naturlehre mit ihm; oder aber insofern es in Beziehung gesetzt wird zur Tugend oder ihrem Gegenteil, und in dieser Hinsicht kann die Sittenlehre sich mit ihm beschäftigen.“ [1]

Erster Abschnitt.

Die drei Teile der Seele nach Augustinus.

Um die Entwicklung der Versuchung zur Sünde im Menschen besser erklären zu können, unterscheidet Albert mit Augustinus drei Teile der Seele: Sinnlichkeit, niedere Vernunft, höhere Vernunft. Diese drei Namen bezeichnen, wie wenigstens die Summe von den Geschöpfen und die Sentenzenerklärung ausdrücklich hervorheben [2], hier nicht drei besondere Vermögen, sondern drei Gebiete der Seele. Unter der „Sinnlichkeit“ hat man die „ganze sinnliche Seele“ mit ihrem Erkenntnis- und Strebevermögen zu verstehen, ebenso unter der niederen und höheren Vernunft nicht zwei Teile des Vernunftvermögens, auch nicht zwei Stufen ihrer Tätigkeit allein, sondern zwei Stufen des ganzen geistigen Lebens.

---

[1] In sent. 4, d. 33, a. 15 ad ult.

[2] S. de creat. 1, q. 69, a. 3, p. 3 ad q. 1 ad 2. In sent. 2, d. 24, a. 8 sol. Vgl. hierzu Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik II, Freiburg 1878, 196.

1. Die Sinnlichkeit.

Die Tätigkeit der Sinnlichkeit kann nach Albert einen doppelten Ausgangspunkt haben: sie kann anheben mit der Sinneswahrnehmung und mit der Erinnerung. Der „Gemeinsinn" vergleicht dann den durch den Sinn eingedrungenen Gegenstand mit den andern sinnlichen Gegenständen und scheidet ihn von diesen, die Einbildungskraft führt ihn auf sich selbst zurück, die „schätzende Kraft" untersucht seine Nützlichkeit und Schädlichkeit, und zuletzt tritt das sinnliche Strebevermögen in Tätigkeit, entweder als begehrliches, nach dem Gegenstand verlangend, oder als zornmütiges, ihn abweisend. Die theologische Summe bezeichnet im besondern das sinnliche Begehrungsvermögen als „Sinnlichkeit[1]. Dieses sinnliche Begehrungsvermögen erstrebt das, *was dem Körper und dem Fleische entsprechend ist*, und weist das ab, was ihm *schädlich* sein kann.

Seine Tätigkeit ist *nicht frei*. Seine Bewegung ist an sich von der Vernunft nicht geleitet und leidenschaftlich[2].

Sehr schön wird namentlich in der theologischen Summe ausgeführt, wie die Sinnlichkeit, obwohl sie Menschen und Tieren gemeinsam ist, dennoch im Menschen nicht als rein tierische, sondern als eine *menschliche* gewertet werden muß, weil sie in gewisser Hinsicht an der Vernunft teilnimmt. Sie besitzt die Möglichkeit, zu ihr hingeordnet zu werden, und ist zu ihr hingeordnet als „zu der ihr Wesen und ihre besondere Eigenart begründenden Form"[3]. Die Vernunft kann ihr raten, kann sie ordnen und leiten.

Die *Leidenschaften* werden als Bewegungen des sinnlichen Begehrungsvermögens gefaßt. Sie entsprechen ihrem Wesen. Wenn sie sich ohne Zutun des Willens regen, können sie nicht Quelle sittlichen Wirkens sein; werden jedoch die Regungen vom freien Willen aufgenommen oder gar von ihm selber hervorgerufen, so erhalten sie sittlichen Wert, können tugendhaft und sündhaft werden[4].

---

[1] Die Begriffsbestimmung (S. theol. 2, tr. 15, q. 92, m. 1 sol.) lautet hier: Una quaedam vis communis, quo exteriori motu sensibilium vel acceptorum cum sensibilibus illecebroso motu intenditur ad appetendum ea, quae carnis sunt. Vgl. In sent. 2, d. 24, a. 8 sol.

[2] S. theol. 2, tr. 15, q. 92, m. 3 sol.: Irrationalis motus est et cum impetu.

[3] Ebd. ad 4: Omnia animalia in nobis et brutalia dicuntur humana, quia ordinantur ad rationem sicut ad formam constitutivam et specificam.

[4] In sent. 2, d. 36, a. 5 sol.: Dicendum, quod passiones considerantur dupliciter, sc. ut *illatae*, et sic non sunt principium merendi: considerantur etiam ut *susceptae* per voluntatem, vel *causatae* a voluntate aliquid inordinate vel ordinate amante: et sic sunt merita vel demerita.

Das begehrliche Vermögen ist nach Albert mehr als die andern Seelenkräfte in das Erbverderben verstrickt[1]: sind alle andern verderbt, so ist dieses nicht nur verderbt, sondern auch angesteckt und ansteckend. Zur Begründung wird auf drei Dinge hingewiesen: die Begehrlichkeit nimmt nicht nur an der Verderbnis der übrigen Seelenvermögen teil, sondern ihr Gegenstand sind auch die „schlechthin verderbten Genußgüter", sie regt also heftiger zum Bösen an und ist in dieser Hinsicht „angesteckt"; ihr Gegenstand, der die „Berührung" ist, teilt sich wiederum in den Nahrungs- und Geschlechtsgenuß; bezüglich des ersteren ist sie verderbt, hinsichtlich des letzteren angesteckt; sie ist in sich zum Bösen geneigt und darum verderbt, aber auch angesteckt und ansteckend, da sich von ihr aus durch die Zeugung die Verderbnis auf die ganze Natur ergießt.

2. Die niedere und die höhere Vernunft.

Um richtig zu verstehen, was Albert mit niederer und höherer Vernunft — ratio inferior und ratio superior — bezeichnen will, muß man sich zunächst vergegenwärtigen, wie er sich das Gefüge der höheren Seelenvermögen in den die Sittenlehre behandelnden Abschnitten gegliedert denkt[2].

Als erstes derselben nennt er das höhere Erkenntnisvermögen. Es ist nach ihm dem Wesen nach eins, obschon unter Wahrung dieser wesentlichen Einheit wegen der verschiedenen Arten seiner Tätigkeit und mit Rücksicht auf die verschiedenen, ihm eignenden bleibenden Fertigkeiten mehrere Erkenntniskräfte namhaft gemacht werden können.

So unterscheidet er beziehungsweise zwischen intellectus und ratio, oder nach der gewöhnlichen, allerdings sehr mangelhaften deutschen Fassung zwischen Verstand und Vernunft. Letzteres ist jenes Seelenvermögen, das aus gegebenen Wahrheiten weitere Schlüsse zieht.

Von einem andern Gesichtspunkte aus teilt er den Verstand in einen spekulativen und in einen praktischen ein, ebenso die Vernunft in eine praktische und in eine spekulative. Der praktische Verstand und die praktische Vernunft beschäftigen sich mit der Leitung des menschlichen Handelns[3], spekulativer Verstand und spekulative Vernunft mit der Erkenntnis der Wahrheit an sich. Ihre Verschiedenheit wird also bewirkt durch die Verschiedenheit des

[1] De creat. 2, q. 66, a. 3.

[2] Albert hat auch noch andere Darstellungen über die Zahl und Zusammengehörigkeit der Seelenkräfte gegeben. So erwähnt er öfters die augustinische Dreizahl Gedächtnis, Verstand, Wille. Wir berücksichtigen hier nur das, was für die Sittenlehre von Wichtigkeit ist und in ihr eine Rolle spielt. Das Weitere siehe A. Schneider, Psychologie Alberts d. Gr., Münster 1903 u. 1906.

[3] De creat. 2, q. 63, a. 1 sol.

Zieles, das sie anstreben. Für den praktischen Teil des Erkenntnisvermögens ist das Ziel die Tat, für den spekulativen die Wahrheit. Dem praktischen Verstand gesteht Albert besonders in der Summe von den Geschöpfen, bestimmt durch die Ausführungen Avicennas, einen so bedeutenden Einfluß zu, daß fast zu wenig Raum für den hervorragenden Einfluß bleibt, der von dem Willen tatsächlich geübt wird. Obwohl Erkenntniskraft, wird der praktische Verstand doch zu den bewegenden Kräften der Seele gerechnet; er zeige das Gute, das angestrebt werden soll, er wende sich der Handlung zu, wie sie in Wirklichkeit unter den gegebenen Umständen zu vollziehen sei, und „bewege" das Begehren, das erkannte Gut zu erstreben[1].

Außer der höheren Erkenntniskraft rechnet Albert zu den höheren Seelenvermögen den Willen und dort, wo er vom Willen das Wahlvermögen — liberum arbitrium — als besondere Kraft unterscheidet, auch dieses.

Mit dem praktischen Teile des Erkenntnisvermögens (praktischer Verstand und praktische Vernunft) werden der Wille, ferner die Einbildungskraft, der begehrliche und zornmütige Teil der Sinnlichkeit, endlich „die in die Nerven und Muskeln eingegossene" ausführende Kraft als „bewegende Kräfte" zusammengefaßt[2].

Die Unterscheidung zwischen niederer und höherer Vernunft bezieht sich in erster Reihe auf die praktische Vernunft. Die beiden Ausdrücke bezeichnen zwei verschiedene Stufen der Tätigkeit, die die Vernunft als Lenkerin des menschlichen Handelns üben muß. Bei der niederen Vernunft stehen die Gegenstände und Gesichtspunkte, die für das Erkennen und Wollen in Betracht kommen, unter oder auf der gleichen Stufe, wie der Geist des Menschen, bei der höheren Vernunft sind die Gesichtspunkte über den Geist des Menschen erhaben. Demgemäß hat die niedere Vernunft die geschaffenen, zeitlichen und menschlichen Dinge zum Gegenstande, die sie, wie die Sentenzenerklärung[3] angibt, beurteilt nach den menschlichen Anschauungen über ihren Nutzen, Güte, Schönheit, Häßlichkeit und Schädlichkeit, die sie, wie die theologische Summe sagt, leitet entsprechend ihrer Eigenart und gemäß den Grundsätzen, die sich aus ihr ergeben. Im Unterschiede von der niederen Vernunft wendet sich die höhere Gott zu und den Gesetzen der göttlichen Gerechtigkeit, die das menschliche Leben nach Gottes Willen und zu Gott hin ordnen sollen.

Die Tätigkeit der niederen Vernunft ist nach Albert ebenso notwendig wie die der höheren. Beide ergänzen sich gegenseitig. Die irdischen Dinge, sagt er, können gar nicht richtig geleitet werden, wenn man nicht ihre Eigen-

---

[1] De creat. 2, q. 63, a. 4 sol.
[2] De creat. 2, q. 68, a. 3 sol.
[3] In sent. 2, d. 24, a. 11 sol.

art beachtet, weil sie unter sich sehr verschieden und die in Betracht kommenden Verhältnisse außerordentlich mannigfaltig und stetem Wechsel unterworfen sind [1]. Allerdings muß in letzter Reihe alles Zeitliche zum Ewigen hingelenkt und gemäß den Gesichtspunkten der ewigen, göttlichen Gerechtigkeit geordnet werden. Darum bezeichnet auch Albert das zwischen der höheren und niederen Vernunft bestehende Verhältnis als eine „geistige Ehe" [2], in der die höhere Vernunft die Stelle des Mannes, die niedere aber die des Weibes einnimmt, das vom Manne geleitet werden soll.

Die niedere Vernunft behauptet eine gewisse Mittelstellung zwischen der höheren Vernunft und der Sinnlichkeit. Mit der ersteren teilt sie dasselbe Wesen, mit der letzteren hat sie den gleichen Betätigungsgegenstand gemeinsam.

In zweiter Reihe gehört, wie namentlich die Sentenzenerklärung [3] und die Summe von den Geschöpfen betonen, sowohl zur niederen [4] wie zur höheren Vernunft auch das Streben des Willens.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre vom Gewissen.

Verhältnismäßig spät hat die ebenso schwierige wie für das sittliche Leben wichtige Lehre vom Gewissen eine gründliche wissenschaftliche Untersuchung und planmäßige Darstellung erfahren. Die ganze Väterzeit weist keinen derartigen Versuch auf. Erst die großen Gottesgelehrten des 13. Jahrhunderts, voran Alexander von Hales und Albert, unternahmen es, das Wesen des Gewissens, und zwar mit besonderer Berücksichtigung seiner Beziehung zu den Seelenkräften, klarzulegen [5].

Albert wurde dazu, wie Alexander von Hales, ohne Zweifel durch das Eindringen in die aristotelische Seelenlehre veranlaßt. Eine Fülle von Erkenntnissen war in ihr enthalten und dadurch die reichste Anregung zu weiterem Forschen geboten. Eine tiefere Erfassung der Stellung des Gewissens im Seelenleben war also sehr nahe gelegt und konnte nicht lange ausbleiben.

---

[1] S. theol. 2, tr. 15, q. 93, m. 4 ad 1.

[2] S. theol. 2, tr. 15, q. 93, m. 5. Albert gibt hier wieder lediglich augustinische Gedanken wieder. Vgl. De trin. 12, 1 ff.

[3] In sent. 2, d. 24, a. 10 sol.

[4] De creat. 1, q. 69, a. 3, p. 3 ad q. 1 ad 2.

[5] Vgl. Th. H. Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrhunderts, 1. Tl, Freiburg 1885, 4; Adolf Strobel, Die Lehre des sel. Albertus Magnus über das Gewissen. Wissenschaftl. Beilage des Jahresberichts des Gymnasiums Sigmaringen 1901. Die Schrift übersieht den Wechsel in der Auffassung Alberts und die Beziehungen zu Alexander von Hales.

Einen besondern und unmittelbaren Anlaß zur genaueren Erforschung des Gewissenskernes bildete, wie Simar[1] richtig bemerkt, die von Aristoteles[2] geltend gemachte Unterscheidung der Seelenvermögen in erkennende und bewegende Kräfte. Das Gewissen mußte der einen oder andern Gruppe zugeteilt werden. Das hatte aber seine besondern Schwierigkeiten, denn im Gewissen war Erkenntnis beschlossen und von ihm ging Bewegung aus. Es mußte also vor allem der innere Aufbau des Gewissens klargelegt werden, wollte man weiter voranschreiten. Eingehende, weitläufige Untersuchungen mit sehr verschiedenen Ergebnissen waren die Folge.

Die Ausführungen der großen Scholastiker knüpfen durchweg an eine der Erklärung des hl. Hieronymus zu Ezechiel 1, 1—14 entnommene Bemerkung an, in der vom Gewissen unter dem doppelten Namen synteresis und conscientia[3] die Rede ist, ohne daß jedoch eine Unterscheidung beider Begriffe stattfindet. Wer zuerst die Stelle in den „eisernen Bestand" der Scholastik eingefügt hat, ist bis jetzt nicht sicher festgestellt[4]. Vermutlich war es der Lombarde, der einige Sätze daraus anführt, um zu begründen, daß dem menschlichen Streben eine unverwüstliche Neigung zum Guten innewohne. Jedenfalls war von dieser Zeit an der Name „Synterese" bleibender Bestandteil der scholastischen Schulsprache. Albert gebraucht den Ausdruck „Synterese" — bei ihm lautet er fälschlicherweise „Syndereſe" — als einen längst bekannten, ohne weiteren Aufschluß über den Grund seiner Anwendung zu geben. Der „Syndereſe" wird die conscientia, das Gewissen im engeren Sinne, gegenübergestellt.

An zwei Stellen seiner Werke hat Albert allerdings eine Erklärung des Wortes Synterese versucht. Aber, da seine Kenntnis des Griechischen eine höchst mangelhafte war, sind die Versuche vollständig mißglückt[5]. Zudem wird nie angegeben, warum dieser allgemeine Ausdruck gerade zur Bezeichnung der Gewissensanlage verwendet wird.

Albert gehört in seiner Gewissenslehre jener Richtung an, die in der Tätigkeit des Gewissens wesentlich Vernunfttätigkeit sieht. Doch ist er

---

[1] Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrh., 1. Tl, 7.

[2] De an. 3, 10.

[3] *Συντήρησις* ist übrigens eine falsche Lesart. Der handschriftliche Befund bietet *συνείδησις*. Vgl. F. Nitzsch in Z.K.G. XVIII 23 ff XIX 1 ff.

[4] Jahnel, Woher stammt der Ausdruck Synteresis? in Tübinger Quartalschrift 1870, 216.

[5] Vgl. De creat. 2, q. 71, a. 1: Synderesis secundum nomen sonat haesionem quandam per scientiam boni et mali; componitur enim ex graeca „syn" et „haeresis", quod idem est quod opinio vel scientia haerens in aliquo per rationem. — Ebd.: Vocatur synderesis, eo quod cohaeret iudicio infallibili universali, circa quae non est deceptio.

gemäßigter als Thomas und nimmt so eine Mittelstellung zwischen diesem und Alexander von Hales ein[1]. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß sich Alberts Ansichten über Wesen und Tätigkeit des Gewissens im Laufe der Jahre in mehrfacher Hinsicht geändert haben — ein Umstand, der nicht übersehen werden darf.

Eine genaue Vergleichung der Hauptwerke Alberts ist daher unbedingt notwendig. Sie hat das merkwürdige Ergebnis zur Folge, daß die von Albert in der Summe von den Geschöpfen und in der Sentenzenerklärung vertretenen Sätze in der Hauptsache mit denen des hl. Thomas übereinstimmen, dagegen von denen des Alexander von Hales bedeutend abweichen. Albert war bei Abfassung der genannten Werke offenbar von Alexander nicht beeinflußt, hat aber durch sie auf Thomas hervorragenden Einfluß geübt. Umgekehrt lehnt sich die Darstellung der albertinischen theologischen Summe stark an Alexander von Hales an, sticht aber sichtlich von der der thomistischen Summe ab.

Nach diesem allgemeinen Überblick gehen wir dazu über, die Gewissenslehre Alberts im einzelnen zu besprechen. Sie ist vornehmlich in der Summe von den Geschöpfen[2], in der Sentenzenerklärung[3] und in der theologischen Summe[4] niedergelegt. Am kürzesten sind die Ausführungen der Sentenzenerklärung, die gar keinen ausschließlich der Gewissenslehre gewidmeten Hauptabschnitt aufweist. Doch fällt dies deswegen nicht besonders ins Gewicht, weil seine Sätze fast durchweg mit denen der Summe von den Geschöpfen übereinstimmen. Neben den auf das Wesen des Gewissens bezüglichen Ausführungen bietet letzteres Werk auch Ansätze zu einer Darstellung der Lehre von der Lösung des Gewissenszweifels.

1. Die Lehre von der Synteresе oder der Gewissensanlage[5].

Bei der Darlegung der Lehre von der Synteresе geht Albert von der Tatsache aus, daß sich im menschlichen Geiste gewisse allgemeine Grundsätze für das Erkennen und Handeln finden, die sofort mit dem Vernunftgebrauch bekannt werden[6].

[1] Über die Lehre des Alexander von Hales siehe Simar a. a. O. 10. Sie findet sich in dessen S. theol. 2, q. 73 u. 74. Die Lehre des hl. Thomas siehe In sent. 2, d. 24, q. 2, a. 3; S. theol. 1, q. 79, a. 12; De verit. q. 16, a. 1 f.

[2] 2, q. 71—72. [3] In sent. 2, d. 5, a. 6 und d. 24, a. 14.

[4] 2, tr. 16, q. 99, m. 2 u. 3.

[5] H. Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresе, Rostock 1891. W. Feiler, Die Moral des Albertus Magnus, Leipzig 1891, 34.

[6] Man kann die Annahme eines habitus principiorum als einen Rest der Annahme von angeborenen Ideen bezeichnen, dessen Berechtigung zu untersuchen,

Unser Meister nennt sie „erste allgemeine Grundsätze für Erkennen und Handeln", auch kurzweg „allgemeine Grundsätze", und bezeichnet sie als „Grund- und Hauptwahrheiten", die der Mensch nicht zu lernen braucht, sondern die in ihm sind von Natur aus.

Sie sind dem Menschen ohne weiteres klar und bekannt, „durchaus wahr", nicht mit Irrtum durchmengt und bleiben im menschlichen Geiste unverlierbar.

Wie kommen aber diese Grundsätze in unsern Geist?

Albert antwortet zuerst, daß sie „durch die Natur" in uns sind und nennt sie daher auch „angeborene Grundsätze".

Er bleibt jedoch bei diesem Ergebnisse nicht stehen, sondern führt das Dasein jener Grundsätze als christlicher Denker und Forscher in letzter Reihe auf Gott zurück. Von ihm sind sie dem Menschen in der Schöpfung „als ein göttliches Licht eingedrückt". Sie sind, wie Albert im Anschluß an Augustinus[1] und unter Verwendung einer bekannten Psalmstelle[2] ausführt, „das über uns gezeichnete Licht, aus dem wir Belehrung erhalten sowohl in Bezug auf die Gegenstände des Handelns wie die des Wissens".

Albert legt diesen Grundsätzen eine hohe Bedeutung für unser Erkennen und Handeln bei. Ohne sie wären wir nach seiner Ansicht gar nicht fähig, die Gegenstände des begrifflichen Denkens zu erfassen und die Richtlinien für unser sittliches Handeln zu gewinnen. Wir hätten keinen festen Stützpunkt,

---

Sache der Erkenntnislehre ist. Auffällig bleibt es immerhin, da Aristoteles und die auf ihm weiterbauenden Scholastiker sonst an dem Satze festhalten, daß ursprünglich nur das Vermögen gegeben ist, Kenntnisse zu erwerben, und daß mittels der Phantasmen der abstrahierende Verstand das Wesen der Dinge erfasse. Der Scholastik den Vorwurf zu machen, sie habe Aristoteles gefälscht, geht sicherlich nicht an. Aristoteles gibt gar keine entwickelte Theorie über den Ursprung und das Zustandekommen von Erkenntnis und Wissen, oder gar Gewissen, und stellt zudem der ἐπιστήμη als der Fertigkeit des abgeleiteten Wissens den νοῦς als die Fertigkeit der unmittelbaren Erkenntnis gegenüber. Vgl. Ethic. nic. 6, 3. Albert will jedenfalls Aristoteles nur ergänzen. Vgl. Hertling, Descartes' Beziehungen zur Scholastik in Sitzungsbericht der philos.-philolog. Klasse der Kgl. bayer. Akademie der Wissensch. 1899, I 24.

[1] Vgl. Aug., En. in ps. 145, 5. Der Schlußsatz lautet: Consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem, unde concipit consilium fixum in aeternitate auctoris sui. Legit ibi quiddam tremendum, laudandum, amandum, desiderandum et appetendum; nondum tenet, nondum capit; coruscatione quadam perstringitur, non est tam valida, ut maneat ibi. Vgl. J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus I, Freiburg 1909, 102. Nach Hertling a. a. O. 24 übernahm Augustinus diese Auffassung von Plotin, aber so, daß er an die Stelle des von dem obersten Urwesen ausgegangenen νοῦς den persönlichen Gott des Christentums setzte.

[2] Ps 4, 7.

um zur Erkenntnis des Einzelnen vorzudringen, keinen Prüfstein der Wahrheit, keine feste Grundrichtung für unser sittliches Leben. Gott ist es, der im tiefsten Grunde uns durch sie unterrichtet, führt und leitet[1].

Entsprechend der Doppelart des Erkenntnisinhaltes teilt Albert die genannten Grundsätze in zwei Klassen ein, in solche, die als Grundlage für das begriffliche Denken dienen, und in solche, durch die das sittliche Handeln die rechte Richtung erhalten soll.

Nur mit den letzteren haben wir uns hier näher zu befassen. Albert nennt sie die „allgemeinsten Rechtsgrundsätze", die „Grundsätze des Naturrechts", einmal auch mit Hieronymus schlechthin das „Naturgesetz". Es gehören zu ihnen Wahrheiten wie: „Du sollst nicht Unzucht treiben", „Du sollst nicht töten", „Du sollst Mitleid mit den Bedrückten haben".

Schon ihr Ausgang aus Gott beweist ihre Kraft und ihren Wert. Denn sie sind nicht anderes als „die Rechtheit der göttlichen Gerechtigkeit", unauslöschlich niedergeschrieben im Innersten des Menschen.

Unmittelbarer Träger dieser allgemeinen sittlichen Grundsätze ist nach Albert die Synteresе, die Gewissensanlage.

Was ist nun die Synteresе in der Seele? Ist sie eine Seelenkraft oder nicht? Und wenn ja, in welchem Verhältnisse steht sie zu den übrigen Seelenvermögen? Die Untersuchung und Lösung dieser Frage ist offenbar dem großen Gelehrten nicht leicht geworden. Bemerkt er doch selber einmal[2], daß man hier ausschließlich auf die „Heiligen", d. h. die Lehrer der Väterzeit angewiesen sei. Die „Philosophen", d. h. die Vertreter der nichtchristlichen Weltweisheit erwähnten die Synteresе gar nicht, weil sie alles nur vom Standpunkte des menschlichen Rechtes aus betrachteten und beurteilten.

Vorweg weist Albert die Ansicht ab, daß die Synteresе „etwas mit allen Seelenkräften Verbundenes" sei; sie ist ihm vielmehr „ein besonderer Teil der Seele, der mehr als die übrigen frei ist von dem Erbverderben"[3].

Näherhin bezeichnet er sie als eine „besondere Kraft" der menschlichen Seele. Sie sei nicht eine bleibende Fertigkeit, sondern eine Kraft der Seele, die aber durch eine anerschaffene bleibende Fertigkeit zur Erfüllung

---

[1] S. theol. 2, tr. 15, q. 93, m. 1 sol.: Homo de faciendis et agendis et appetendis regitur et instruitur lumine vultus Dei, quod nobis impressum est quantum ad prima principia.

[2] De creat. 2, q. 71, a. 1 am Schlusse.

[3] Appel (Die Lehre der Scholastiker von der Synteresе 33) hat das Unglück gehabt, die von Albert bekämpfte Anschauung ihm selber zuzuschreiben. Einer der von Albert erhobenen Einwürfe wurde für die von ihm vertretene These angesehen. Vgl. De creat. 2, q. 71, a. 1.

ihrer Aufgabe vervollkommnet werde. Diese bleibende Fertigkeit ist „der Habitus der ersten Grundsätze", also die Fertigkeit, die ersten Grundsätze zu erkennen, die als Träger ein Seelenvermögen erfordert, und dieses hinwiederum in stand setzt, Zweck und Bestimmung der Synteresе zu verwirklichen.

Scharf betont Albert, namentlich in der Summe von den Geschöpfen, daß die Synteresе nur eine einzige Seelenkraft sei. Er rechnet sie überall zu den Erkenntnis-, aber auch immer zu den mit Erkenntnis bewegenden Kräften.

Sie ist verschieden von der höheren Vernunft, weil sie nur die allgemeinsten Wahrheiten umschließt. Die gegenteilige Meinung des Wilhelm von Auxerre[1] und des Präpositinus wird entschieden bekämpft.

Die Synteresе darf auch nicht mit der praktischen Vernunft gleichgesetzt werden, weil deren Wirkungskreis ebenfalls ein viel weiterer ist. Doch hängt sie innig mit dieser zusammen, da sie mit ihr dieselbe Aufgabe, die „Ordnung" der menschlichen Handlungen, gemein hat. Die Synteresе gehört zu ihr, „da sie ihr ‚Funke' genannt wird"[2]. Albert sieht also offenbar in der praktischen Vernunft die Trägerin der bleibenden Fertigkeit, die sittlichen Grundwahrheiten zu erkennen. Merkwürdigerweise spricht er dies nirgends so klar und bestimmt aus, wie es zu wünschen wäre, und wie es Thomas schon in seiner Sentenzenerklärung getan hat[3].

Damit, daß die Synteresе zu den bewegenden Kräften der Seele gerechnet wird, legt sich von selbst die Frage nahe, welches Verhältnis zwischen Synteresе und Strebevermögen bestehe. Albert hat sie in der Tat nicht übersehen. Sowohl in der Summe von den Geschöpfen wie in der theologischen Summe kommt er auf sie zu sprechen. In ersterem Werke bemerkt er, die Gewissenstätigkeit aufs strengste als Vernunfttätigkeit fassend, das von der Synteresе angeregte Begehren und Streben sei nicht die Äußerung irgend einer besondern Seelenkraft, sondern nur der allgemeine Nachklang aller bewegenden Kräfte. In der theologischen Summe dagegen ist Albert der Meinung, daß die Synteresе „nicht ist ohne den natürlichen Willen, jedoch habe sie nichts zu tun mit dem aus Überlegung hervorgehenden Willen"[4]. Albert drückt sich so vorsichtig aus wie nur möglich, da er jedenfalls an der wesentlichen Einheit der Synteresе als Vermögen festhalten will. Er möchte aber doch auch die Willenstätigkeit nicht

[1] S. a. 2, tr. 12, q. 1 sol.

[2] S. theol. 2, tr. 16, q. 99, m. 2, a. 1 ad q. 1: Dicendum, quod sit rationis practicae, quae est ordinativa de agendis: illius enim scintilla dicitur.

[3] In sent. 2, d. 24, q. 2, a. 3.

[4] S. theol. 2, tr. 16, q. 99, m. 2, a. 1 ad q. 2: Concedendum est quod non est sine voluntate naturali, sed nihil est voluntatis deliberativae.

ausschließen. Woher der Unterschied der Auffassung kommt, wurde schon angedeutet. In der theologischen Summe macht sich der Einfluß Alexanders von Hales geltend, nach dem die Synteresе Vernunftätigkeit, aber auch natürliches Wollen in sich begreift[1].

Kommt Albert auf die Tätigkeit der Synteresе zu sprechen, so tritt übrigens dieser Unterschied nicht hervor. In allen Werken wird gleichmäßig der Synteresе nicht nur die Vermittlung der Erkenntnis der obersten Grundsätze des sittlichen Handelns zugeschrieben, sondern auch ihre bewegende, führende und richterliche Tätigkeit, oft in sehr lebhaften Farben, geschildert.

Fassen wir die verschiedenen, von Albert erwähnten, aber nicht weiter geordneten Betätigungsweisen zusammen, so ergibt sich folgendes Gesamtbild.

„Dem Adler bei Ezechiel vergleichbar" erhebt die Synteresе ihren Blick nach oben, sie betrachtet die ewig geltenden Grundsätze des sittlichen Handelns, „das Hohe, das übereinstimmt mit der göttlichen Gerechtigkeit"[2].

In dessen Erkenntnis ist sie frei von jedem Irrtum. „Die Synteresе irrt nie."[3] Sie „urteilt" über das, was gut oder schlecht ist, mit unfehlbarer Sicherheit. Doch beschäftigt sich die Synteresе niemals mit dem einzelnen Falle, sie gibt nur allgemeine Richtlinien an.

Durch diese, „die allgemeinen Gesichtspunkte des Guten", neigt sie aber auch den Menschen zum Guten hin, und zwar immer und überall[4]. Sie selbst erstrebt das, was sie als gut erkannt hat. Weil indes ihr Urteil nur allgemein gehalten ist, so ist auch dieses Streben kein bestimmtes. Nach der theologischen Summe ist, wie schon erwähnt wurde, dieses Streben eine Betätigung des natürlichen Willens.

Dem Bösen gegenüber „murrt" die Synteresе beständig. Sie lehnt sich auf, wenn Gutes unterlassen oder Böses begangen wurde, und sie tut dies auch dem Strafübel gegenüber[5]. Nach der Tat bezeugt sie die Strafwürdigkeit des Sünders und macht ihm Vorwürfe wegen seines Vergehens — Betätigungen, die teilweise wohl besser dem „nachfolgenden Gewissen" ausschließlich zugeschrieben würden.

Die Synteresе kann natürlich nicht sündigen. Ihr ist ja wesentlich, „immer gegen das Böse zu murren". Doch werden ihr die Sünden der niederen Kräfte hie und da aufgerechnet, weil sie sie vom Sündigen nicht

---

[1] S. theol. 2, q. 73, m. 2: Synteresis est eadem cum voluntate naturali, sed non est idem, quod voluntas deliberativa.

[2] De creat. 2, q. 71, a. 1 sol.

[3] De creat. 2, q. 71, a. 2 sol.: Synderesis nunquam errat.

[4] De creat. 2, q. 71, a. 1: Semper est in bonum inclinans.

[5] In sent. 2, d. 5, a. 6 ad 6 u. 7.

zurückgehalten hat. So kann sie selber fallen, wie der Soldat mit dem stürzenden Pferde, das er nicht recht zügelte.

Weil die Synteresе zu der der Natur mitgegebenen Ausstattung gehört, kann sie nach Albert weder im Diesseits noch im Jenseits zerstört werden. Sie bleibt in den Seligen und erhöht ihr Glück, sie findet sich aber auch noch in den Verdammten. Was sie in diesen wirkt, wird von Albert verschieden angegeben. In der Summe von den Geschöpfen und in der Sentenzenerklärung ist er der Meinung, auch in den Verdammten betätige sich die Synteresе in der Hinneigung der Natur zum Guten und in dem „Murren" wegen der Unterlassung des Guten und Vollführung des Bösen; nur erfolge eine wirkliche Bewegung in der von ihr angezeigten Richtung wegen der Verkehrtheit des bösen Willens nicht, sondern es entstehe in den Verdammten lediglich „innerer Zwiespalt" und „größere Qual". — Dieser Standpunkt ist in der theologischen Summe verlassen. Hier wird wieder ganz in Übereinstimmung mit Alexander von Hales[1] ausgeführt, die Synteresе neige die Verdammten nicht mehr zum Guten hin, lehne sich auch nicht mehr gegen das Böse als solches auf, sondern „murre" nur gegen es, insofern es das Übel der Strafe im Gefolge habe.

Damit dürften die Gedanken Alberts über die Tätigkeit der Synteresе im wesentlichen wiedergegeben sein. Ganz kurz hat er seine Anschauungen in den Satz zusammengefaßt: „Die Tätigkeit der Synteresе ist eine doppelte, nämlich Hinneigung zum Guten und Murren gegen das Böse."[2] Auf die tiefere Bedeutung der Tätigkeit der Synteresе weist er aber hin, wenn er sie „das natürliche Gericht" im Menschen, „den Funken des Gewissens", „den nagenden Gewissenswurm", „den Funken der Vernunft" nennt.

Sollen wir noch ein abschließendes Urteil über die albertinische Lehre von der Synteresе fällen, so sei zunächst bemerkt, daß sie keine vollkommene Lösung aller obwaltenden Schwierigkeiten bietet. Das kann nicht wundernehmen. Gehört doch Albert zu den ersten, die sich eingehender mit der Erforschung der Gewissensanlage befaßten. Seine Arbeit ist jedenfalls eine hervorragende Leistung, ein kühner Anfang und ein beachtenswerter Versuch, das Geheimnisvolle des Innersten unserer Seele aufzuklären.

Hoch zu werten ist sicherlich die Betonung des Zusammenhanges der durch die Gewissensanlage vermittelten obersten sittlichen Grundsätze mit der schöpferischen und gesetzgebenden Tätigkeit Gottes, ein Gedanke, der bei Albert weitere Entwicklung gefunden hat.

---

[1] S. theol. 2, q. 73, m. 4.

[2] S. theol. 2, tr. 16, q. 99, m. 2, a. 3 sol.: Actus eius duplex est, sc. inclinatio ad bonum et murmuratio contra malum.

Einen Vorzug der Lehre Alberts gegenüber der des hl. Thomas stellt sicherlich die starke Betonung der bewegenden Tätigkeit des Gewissens dar. Allerdings ist auch nach Albert diese bewegende Tätigkeit wesentlich Vernunfttätigkeit, nicht Willenstätigkeit.

Das geheimnisvolle Walten des nachfolgenden Gewissens, von dem übrigens auch in der Lehre vom Gewissen im engeren Sinne die Rede ist, kennt Albert wohl, doch vermissen wir eine eingehende Erklärung desselben.

Den Kern der Lehre Alberts von der Synteresе bildet die Untersuchung des Verhältnisses der Gewissensanlage zu den Seelenvermögen. Albert hat die Gewissensanlage diesen eingegliedert. Etwas unvermittelt steht daneben die starke Hervorhebung des göttlichen Ursprungs der obersten sittlichen Grundsätze und ihrer zwingenden, die Seele beherrschenden und durchherrschenden Gewalt. Wie ein Rest der Lehre von angeborenen, von Gott unmittelbar eingeflößten natürlichen Erkenntnissen muten uns die Ausführungen an. Eine Ausgleichung fehlt noch, und vielleicht hat Albert gerade mit dem Satze, daß die Synteresе „ein besonderer Teil der Seele sei, der mehr als die übrigen frei ist vom Erbverderben", die Wahrheit nahe gestreift. Dann aber hat das Streben der Scholastik, alles genau auseinanderzunehmen und in streng gesonderten Fächern unterzubringen, ihn wieder auf andere Bahnen gelenkt.

2. Die Lehre vom besondern Gewissen.

An die Untersuchungen über die Gewissensanlage schließt Albert die Erklärung des Gewissens im engeren Sinne, der conscientia, an.

Die Frage nach dem Wesen des besondern Gewissens wird wieder verschieden in den früheren Werken, der Summe von den Geschöpfen und in der Sentenzenerklärung und in der später entstandenen theologischen Summe beantwortet.

Wie Thomas[1] bestimmt auch Albert in den beiden erstgenannten Schriften das „Gewissen" als eine „Betätigung, ein Urteil der praktischen Vernunft. Dieses Urteil ist nach ihm ein ganz eigenartiges, denn es stellt einen „Schluß der praktischen Vernunft aus zwei Vordersätzen dar, von denen den oberen die Synteresе, den unteren die Vernunft liefert". In dem Urteil ist ausgesprochen, was zu tun und was zu lassen ist[2]. „Das Schließen ist Sache des Gewissens", so lautet hier kurz und knapp die Entscheidung.

In der theologischen Summe kehrt diese Erklärung der Entstehung des Gewissensausspruches wieder. Trotzdem hat es hier Albert, wohl durch das

[1] S. theol. 1, q. 79, a. 13.

[2] De creat. 2, q. 72, a. 1 sol.: Infert per modum sententiae, hoc esse faciendum, vel non faciendum.

Beispiel des Alexander von Hales bewogen, vorgezogen, das Gewissen, als ständige Ausstattung der Natur betrachtet, als eine bleibende Tüchtigkeit und Fertigkeit zu bezeichnen. Dadurch wird aber die Erklärung des besondern Gewissens viel umständlicher. Albert kann sich jetzt nicht mehr damit begnügen, die Bildung des Gewissensurteiles mit dem Schlußverfahren zu vergleichen, er muß auch das Verhältnis der bleibenden Fertigkeit des besondern Gewissens zur Synteresе näher auseinandersetzen. Die bleibende Fertigkeit des (besondern) Gewissens ruht nach ihm in der praktischen Vernunft und ist in einer Hinsicht angeboren, in anderer aber erst mit der Zeit erworben. Angeboren ist uns die Fertigkeit, die obersten Grundsätze des sittlichen Handelns zu erkennen. Die Kenntnis der durch besondere Willenskundgebungen der Gesetzgeber aber erlassenen Anordnungen muß dagegen erst erworben werden[1]. Daraus ergibt sich schon zur Genüge, daß Synteresе und besonderes Gewissen nicht vollständig dasselbe sein können. Denn die Synteresе ist nicht eine reine bleibende Fertigkeit, sondern eine mit einer solchen ausgerüstete Seelenkraft, die ihr eigene bleibende Tüchtigkeit und Fertigkeit ist auch in keiner Weise erworben und sie gibt keine Entscheidungen für einzelne Fälle. Eine vollständige Scheidung zwischen Synteresе und dem besondern Gewissen kann aber Albert auch nicht annehmen, weil es doch die Synteresе ist, die die Kenntnis der ersten Grundsätze vermittelt. Darum wählt er, ähnlich wie Alexander von Hales, einen Mittelweg: er unterscheidet am besondern Gewissen eine höhere und niedere Seite. Leider sind die nun folgenden Ausführungen bei weitem nicht so klar wie die Alexanders. In gewisser Hinsicht, sagt Albert, steht das besondere Gewissen in Verbindung mit der Synteresе, insofern es nämlich an dieser seinen „Gewissensfunken" besitzt. Insofern man aber von einem reinen und unreinen, einem richtigen und unrichtigen Gewissen rede, habe dieses nichts mit der Synteresе gemein. Nähere Auskunft über das Verhältnis der bleibenden Tüchtigkeit und Fertigkeit der Synteresе zu der des besondern Gewissens sucht man vergeblich.

Nur kurz kommt die Tätigkeit des vorangehenden und nachfolgenden Gewissens zur Sprache.

Das Gewissen, sagt Albert, wird „das Gesetz der Vernunft und des Verstandes" genannt, „weil es auf Grund allgemeiner Regeln zum Tun oder Unterlassen verpflichtet". Das Naturgesetz ist die Grundlage der Gewissenstätigkeit, ist aber doch wesentlich vom Gewissen verschieden, und zwar wie der Grundsatz und der daraus gezogene Schluß[2].

---

[1] S. theol. 2, tr. 16, q. 99, m. 3, a. 1 ad q. 1 in obi. 1: Lex mentis habitus naturalis est quantum ad principia, acquisitus quantum ad scita.

[2] S. theol. 2, tr. 16, q. 99, m. 3, a. 2 ad q. 1: Lex naturalis et conscientia differunt per essentiam, sed conveniunt in ordine ad idem, sicut in syllogismis principium et illata conclusio.

Durch das Gewissen „werden wir uns des Geheimen bewußt (conscimus), das in unsern Herzen ist".

Das Ergebnis des Schließens ist der vom Apostel im Römerbrief[1] erwähnte „Glaube", worunter Albert die „feste, ruhige Zuversicht" versteht.

Das Verhalten gegenüber dem Gewissensausspruch erzeugt je nach seiner Art Freude oder Trauer, und deshalb ist das Gewissen selber „Strafe oder Freude".

Das Gewissen „kann nicht ausgelöscht werden". Als immerglühender „Funke" ist es immer tätig, regt zum Guten an und zieht vom Bösen ab[2].

In seinen Urteilen kann das Gewissen irren. Es ist hie und da irrig, hie und da richtig[3]. Der Grund dieses Mangels wird darin gefunden, daß das Gewissen in seine Tätigkeit nicht nur auf die Synteresе, sondern auch auf die Vernunft angewiesen ist, der in der Beurteilung des einzelnen Falles Fehler unterlaufen können.

Über die verpflichtende Kraft der Gewissensaussprüche hat Albert wenig vorgebracht. Das meiste ist in der Summe von den Geschöpfen am Schlusse der Lehre vom besondern Gewissen zusammengestellt. Kurze Bemerkungen finden sich noch an verschiedenen andern Stellen der albertinischen Schriften.

Zunächst wird in der Summe von den Geschöpfen die Frage erörtert, ob das Gewissen immer verpflichte. Albert antwortet, der Grad der Verflichtung richte sich nach der Sicherheit des Gewissensausspruches. Stets verbinde es, „wenn das, was im Gewissen ist, etwas Gemeintes, Geglaubtes oder Gewußtes sei".

Der unrichtige Gewissensausspruch verpflichtet nach Albert als solcher nicht; dennoch darf man nicht gegen das irrige Gewissen handeln, und zwar deswegen, weil man beim Zuwiderhandeln der eigenen Meinung nach etwas tun würde, was eine Mißachtung des Gesetzgebers und des Gesetzes in sich schlösse. Um eine Verwirrung zu verhindern, muß man in diesem Falle dafür sorgen, „daß das Gewissen aufhört". „Das Gewissen ablegen", ist hier die Losung. Albert gibt auch an, wie dies zu geschehen hat; man muß den Untersatz des Gewissensschlusses prüfen, weil dieser oft falsch ist und unrichtige Folgerungen veranlaßt.

Der Fall des Gewissenszweifels wird von Albert ebenfalls erwähnt[4]. Er führt eine von andern Lehrern aufgestellte Regel an, die sich dafür

[1] Röm 14, 23. [2] S. theol. 2, tr. 16, q. 99, m. 3, a. 2 ad q. 2.

[3] De creat. 2, q. 72, a. 2 sol.: Dicimus, quod conscientia quandoque est erronea, quandoque recta.

[4] Vgl. besonders De creat. 2, q. 72, a. 2 ad q. 2 u. 3.

ausspricht, daß der eine Todsünde begehe, der zweifle, ob etwas eine Todsünde sei und es dennoch tue, und bemerkt, diese Regel treffe zu, wenn der Zweifelnde mehr dafür halte, daß es eine Todsünde sei.

Noch eine zweite Regel wird erörtert, die lautet: „Zweifelhaftes ist nach der sichereren Seite hin auszulegen." Was ist nun „die sicherere Seite", jene, die „entfernter vom Falschen" oder die „entfernter von der Gefahr" ist? Albert entscheidet sich für letztere Auslegung. Verschiedene Stellen seiner Werke lauten freilich anders. So heißt die Antwort auf die Frage, ob wir für unsere Mitmenschen das Leben hingeben müssen: „Wenn wir wissen, daß der Mitbruder auf diese Weise von einer seiner Seele drohenden Gefahr befreit werden kann, sind wir verpflichtet; aber wenn wir mit Grund daran zweifeln, sind wir nicht verpflichtet." [1] An einer andern Stelle [2] erklärt Albert den in obiger Regel vorkommenden Ausdruck „sicherere Seite" geradezu mit den Worten: „Die bessere Seite ist die vernünftigere", und entscheidet danach, daß eine Frau nach langer Abwesenheit des Mannes heiraten könne, wenn gute Gründe dafür sprächen, daß der Mann gestorben sei. In demselben Teile der Sentenzenerklärung [3] kehrt aber auch die erstgenannte Auffassung wieder, daß der „sicherere Teil" das sei, „was von der Gefahr entfernter ist". Albert will hier mit dem genannten Satze begründen, daß man für eine Sünde, die nicht sicher eine schwere ist, dennoch eine Buße wie für eine Todsünde übernehmen soll. Wie man sieht, hat sich Albert noch nicht zu festen gleichbleibenden Anschauungen durchgerungen. Die des öfteren wiederkehrende Mahnung, in schwer zu lösenden Fragen den Rat erfahrener und erprobter Männer einzuholen oder die Entscheidungen der Vorgesetzten zu befolgen [4], wird dadurch doppelt begreiflich.

Über die Vorteile und den Segen einer sorgfältigen Beachtung des Gewissenszeugnisses redet Albert sehr schön im 14. Kapitel seiner erbaulichen Schrift: „Wie man Gott anhängen soll". Geistige Vollkommenheit, Seelenreinheit und Ruhe in Gott werden hier als Hauptfrüchte der Gewissenhaftigkeit genannt.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von dem Willen und dem Wahlvermögen.

Die Tatsache der Willensfreiheit ist Voraussetzung und Grundbedingung des sittlichen Handelns. Ihre Untersuchung ist darum eine der Hauptaufgaben der philosophischen und theologischen Lehre vom Menschen wie der natürlichen und theologischen Sittenlehre.

---

[1] In sent. 3, d. 29, a. 8 sol. [2] In sent. 4, d. 35, a. 10 ad 3, 2 sol.
[3] In sent. 4, d. 21, a. 12 ad q. 1. [4] Parad. an. cap. 3, 2.

Haben Theologie und Philosophie als gemeinsame Aufgabe, das wirkliche Vorhandensein und die natürliche Beschaffenheit der Willensfreiheit, wenn auch vom verschiedenen Standpunkt aus festzustellen, so liegt es der Theologie im besondern ob, den Einfluß der aus der Erbsünde stammenden Verderbnis auf die Willensfreiheit im einzelnen auf Grund der Offenbarungsquellen auseinanderzusetzen.

Bei Albert hat gerade diese theologische Aufgabe eine besondere Berücksichtigung erfahren, so daß man sagen kann, in der Darstellung der Willensfreiheit sei er mehr Theologe als Philosoph.

Darum kommen auch vornehmlich die Theologen der Väterzeit und der Frühscholastik zum Worte. Von den Vätern wird wiederum Augustinus am meisten angerufen, den seine Kämpfe mit den Manichäern einer- und den Pelagianern anderseits zum tieferen Eindringen in diesen schwierigen Gegenstand veranlaßt hatten. In theologischen Fragen wagt Albert nicht, ihm geradeswegs zu widersprechen; doch ist es anziehend, zu verfolgen, wie er sich bemüht, scharf klingende Äußerungen Augustins über den Einfluß der Sünde auf die Willensfreiheit milde auszulegen.

Vorzügliche Berater fand Albert an den großen Vertretern der Frühscholastik. Anselm von Canterbury hatte die augustinische Auffassung vom Wesen der sittlichen Freiheit auf den schärfsten Ausdruck gebracht, der fortan für die Scholastik maßgebend wurde[1]. Petrus Lombardus bot den wichtigsten theologischen Wissensstoff, im Grundriß kurz zusammengefaßt. Bernhard von Clairvaux hatte sich in seinem Buche „Von der Gnade und der Willensfreiheit" ausführlich zur Sache geäußert. An diese drei Lehrer hat sich Albert eng angeschlossen. Besonders viel gilt bei ihm Bernhard, der fast ebenso häufig als Augustinus angeführt wird. Von den Griechen hat Albert hauptsächlich Johannes von Damaskus berücksichtigt.

So eingehend sich unser Meister in mancher Hinsicht mit der sittlichen Freiheit und ihrem Träger befaßt hat, so unvollkommen ist noch vielfach die Darstellung. Selbst die theologische Summe bietet keine einheitliche, geschlossene Abhandlung. Dazu kommt weiterhin, daß Albert dort, wo er mehr selbständig vorging, seine Meinung öfters änderte, ein Beweis dafür, wie er nach besserer Erkenntnis rang, ohne sie allerdings voll und ganz zu erreichen.

1. Begriff der natürlichen Freiheit.

Um den Begriff der natürlichen Freiheit zu gewinnen, geht Albert gewöhnlich von einem Worte des Aristoteles aus, nach dem der Mensch des-

[1] Vgl. besonders Scheeben, Dogmatik II 209 ff.

wegen frei genannt wird, weil er „Ursache seiner selbst" ist und weil ihn keine fremde Macht innerlich zwingen kann[1].

Zwei Dinge gehören also zur Freiheit: daß der Mensch durch keine Notwendigkeit gezwungen ist, etwas zu tun, und daß er aus freier Wahl handelt[2]. Infolge der Freiheit ist der Mensch in Wahrheit Herr, Ursache, Quelle seiner Handlungen.

Von den aufgeführten Begriffsbestimmungen heben wir als die wichtigsten die in der Summe von den Geschöpfen besprochenen heraus. Es sind drei, gegeben mit Rücksicht auf die Betätigung, den Namen, die Bestimmung der Freiheit.

Mit Rücksicht auf ihr Wirken wird die Freiheit als „Macht, sich in entgegengesetzten Richtungen zu betätigen", gefaßt.

Die zuerst von Petrus Lombardus[3] mit Rücksicht auf den Namen gegebene Begriffsbestimmung erklärt sie „als Macht zu tun, was sie will".

Die an dritter Stelle erwähnte Begriffsbestimmung ist die gefeierte des Anselm von Canterbury[4], die die Freiheit mit Rücksicht auf ihre Bestimmung bezeichnet als „Macht, die sittliche Güte des Willens um ihrer selbst willen zu bewahren". Albert bemerkt selber einmal, daß, wenn auch die Freiheit die Möglichkeit gebe, sich in entgegengesetzter Richtung zu betätigen, sie doch nicht eben deswegen da sei, sondern damit sie einer Seite, nämlich der guten, anhänge. Das ist auch der Gedanke, dem die anselmianische Begriffsbestimmung Ausdruck verleiht. Ihrer Bestimmung nach soll die Freiheit nichts anderes sein als die Macht, die sittliche Güte als solche aus Hochschätzung zu wollen und festzuhalten. Doch macht Albert darauf aufmerksam, daß es in der Begriffsbestimmung heiße, „die Macht, die sittliche Güte zu bewahren", weil nicht in jedem vernünftigen Geschöpfe der freie Wille die Macht habe, aus eigener Kraft die sittliche Güte sich zu erwerben, wohl aber mächtig genug sei, eine schon gegebene Güte zu bewahren. In dieser Weise finde sich die Freiheit auch bei den Teufeln und den Verdammten. Der Beisatz in der anselmianischen Begriffsbestimmung „um ihrer selbst willen" klingt Albert etwas scharf, weil doch das Gute um Gottes willen geübt werden müsse; er beeilt sich daher, erklärend beizufügen, gemeint sei in erster Reihe die „unerschaffene Rechtheit", die geschaffene sei das nächste, jene das letzte und höchste Ziel.

---

[1] S. theol. 2, tr. 14, q. 91, m. 1 sol. Vgl. Arist., Ethic. nic. 3, 1; vgl. auch 3, 3.

[2] S. theol. 2, tr. 15, q. 94, m. 1 ad 1.

[3] Sent. 2, d. 25, n. 5.

[4] Dialog. de lib. arb. c. 13. Vgl. Scheeben, Dogmatik II 210.

2. Das Verhältnis der Freiheit zu den Seelenkräften.

In der Beantwortung der Frage, welcher Seelenkraft die Freiheit in erster Reihe zukomme, ist Albert ganz andere Wege gegangen als die späteren Lehrer[1].

Die gewöhnliche Lösung, wie sie auch Thomas[2] gegeben hat, geht dahin, daß die Freiheit Sache des vernünftigen Willens ist, daß also Wahlvermögen und Willen nicht mehrere, sondern ein und dasselbe Vermögen sind, wenn auch ein begrifflicher Unterschied zwischen beiden obwaltet. Thomas hält schon in seiner Sentenzenerklärung an dieser Ansicht fest und beruft sich für sie namentlich darauf, daß „die Philosophen, die die Seelenkräfte genau untersucht haben", nur von zwei höheren Seelenvermögen, der Vernunft und dem Willen, wissen.

Albert konnte sich nicht dazu verstehen, Wahlvermögen und Wille als ein Vermögen zu betrachten. Er erklärt vielmehr ständig, wie vor ihm schon Alexander von Hales, das Wahlvermögen sei eine besondere Seelenkraft neben Vernunft und Wille, eine Ansicht, über die sein Schüler in der Sentenzenerklärung urteilt: „Das scheint fremdartig zu sein, wenn es auch mit Grund gesagt wird." Schon in der Summe von den Geschöpfen[3] kennt Albert diese drei verschiedenen höheren Seelenvermögen: Vernunft, Wille und Wahlvermögen.

Zu diesem Ergebnis, für das er mit Unrecht auch Bernhard von Clairvaux[4] ins Feld führt, gelangte Albert durch die Untersuchung der Entstehungsweise des freien Aktes. Ein Stück in ihr, die Auswählung einer bestimmten Handlung zum Zwecke der Ausführung, kann nach seiner Meinung weder Sache der Vernunft, noch Sache des Willens, noch Ergebnis des Zusammenwirkens beider allein sein. Darum fordert es ein besonderes drittes Vermögen, das Wahlvermögen. Seine ihm eigentümliche Tätigkeit ist das „Wählen". Dem Willen wird dann das „Anstreben" als die ihm eigentümliche Tätigkeit zugeschrieben. Der Wille ist entweder überlegter freier Wille oder aber „natürlicher" Wille, d. h. natürliches, notwendiges Erstreben dessen, was zum Wesen des Menschen gehört und es in seinem

[1] Vgl. A. Schneider, Psychologie Alberts d. Gr. II 455.

[2] In sent. 2, d. 24, q. 1, a. 3. S. theol. 1, q. 83, a. 4.

[3] 2, q. 70, a. 3 sol.: Sunt diversae potentiae ratio, voluntas et liberum arbitrium.

[4] Vgl. besonders De grat. et lib. arb. c. 2. Nach Bernhard vereinigen sich Wille und Vernunft in der Willenszustimmung zu etwas, was in gewisser Hinsicht höher als beide, jedenfalls mehr als eine ausschließliche Willensbetätigung ist. Das mag Albert veranlaßt haben, das Wahlvermögen für eine besondere Seelenkraft zu erklären. Bernhard hat dies nicht getan.

Bestande erhält, ein „Wollen" nur in gewissem Sinne, das dem natürlichen Triebe in den unvernünftigen Wesen entspricht[1].

Nun hatte aber Albert zwei Seelenkräfte, die in Freiheit wirken konnten, den Willen und das Wahlvermögen. Es fragt sich also, *welchem von beiden die Freiheit in erster Reihe zukommt*. Diese Frage zu lösen, bot unserem Meister beträchtliche Schwierigkeiten. Das geht schon daraus hervor, daß die in den drei theologischen Hauptwerken gegebenen Erklärungen mehr oder weniger voneinander abweichen.

Die Ausführungen der Sentenzenerklärung und der Summe von den Geschöpfen stehen einander in der Hauptsache sehr nahe. In beiden Werken wird nämlich die Ansicht verfochten, daß die Freiheit *in erster Reihe dem Willen* zukomme und das Wahlvermögen an dieser Freiheit des Willens teilnehme[2]. Die Sentenzenerklärung bezeichnet den Willen sogar als „erste Ursache der Freiheit".

In den Einzelheiten der Darstellung gehen dann beide Werke wieder auseinander.

Nach der Summe von den Geschöpfen kann man „im Werke der vernünftigen Seele" vier Stücke unterscheiden: zunächst urteilt die Vernunft über den Wert des zu erstrebenden Gegenstandes, sodann stimmt der Wille zu, das Wahlvermögen erwählt ihn und zuletzt bewegt „der vollkommene Wille" den Menschen zum Vollzuge der Handlung. Das Wahlvermögen tritt demnach erst in Tätigkeit, nachdem Vernunft und Wille sich mit dem in Frage stehenden Gegenstand beschäftigt haben; es hat darum, wie Albert öfters betont, von beiden etwas, und seine besondere Aufgabe ist es, das Schiedsrichteramt zwischen dem Urteile der Vernunft und dem Begehren des Willens zu üben. Im Wahlvermögen wird so die Freiheit vollendet, die im Willen begonnen hat[3]. Und so ist das Wahlvermögen, obschon es nicht die Wurzel der Freiheit ist, dennoch in gewisser Hinsicht *freier* als der Wille, weil es nicht nur wie dieser frei ist von der Bindung an ein körperliches Glied und frei gegenüber dem Gegenstand, sondern auch frei gegenüber Wille und Vernunft[4].

---

[1] De creat. 2, q. 68 70. In sent. 2, d. 24, a. 5—7, d. 25 39, a. 2. S. theol. 2, q. 91 94 97, a. 2, q. 99.

[2] De creat. 2, q. 70, a. 4, p. 2 sol.: Dicendum, quod libertas primo est in voluntate. Cum enim arbitrium sit potentia consequens ad rationem et voluntatem, accipit ab eis ea, quae habet in seipso. In sent. 2, d. 25, a. 1 ad q. 3: Patet, quod voluntas est causa prima libertatis: et liberum arbitrium participat libertatem.

[3] De creat. 2, q. 70, a. 4, p. 2 in contra 1: Dicendum, quod liberum arbitrium a libertate denominatur, eo quod completur in ipso ultimo, licet incipiat in voluntate.

[4] De creat. 2, q. 70, a. 4, part. 3 sol.

Ähnlichen Inhalt, wenn auch verschiedene Fassung, haben die Ausführungen der Sentenzenerklärung. Es wird in ihnen einerseits hervorgehoben, daß das Wahlvermögen, dem die Freiheit als natürliche Ausrüstung eigne, nicht in dem nackten Seelenkern, sondern „in dem schon durch andere Vermögen (Vernunft und Wille) umkleideten Seelenkern" wurzle, anderseits wird aber auch der Gedanke ausgesprochen, daß das Wahlvermögen in der Mitte zwischen Vernunft und Wille stehe, weil das Erwählen nach dem Urteilen und vor dem vollkommenen Wollen stattfinde.

Der in den beiden genannten Werken vertretenen Ansicht schroff entgegengesetzt ist die in der theologischen Summe niedergelegte Meinung. Albert weist hier die Freiheit *in erster Reihe dem Wahlvermögen zu* und erklärt die Freiheit des Willens als abgeleitete[1]. Danach ist zwar auch der Wille frei, aber er besitzt diesen Vorzug nur deshalb, weil er infolge innigster, untrennbarer Verbindung mit dem Wahlvermögen an dessen Freiheit teilnimmt. Nach dieser Auffassung überragt selbstverständlich das Wahlvermögen an Wichtigkeit den Willen bedeutend. Albert nennt es daher „den alles durchherrschenden Beweger"[2] in der Seele: wie Gott im Weltall alles lenke und leite, so führt das Wahlvermögen den Herrscherstab über alle andern seelischen Vermögen, ja selbst über die Leiblichkeit, so daß „die Kraft seiner Freiheit" über Seele und Leib ausgegossen erscheine: frei geht der Mensch, frei ißt er, frei tut er, was immer er tut[3]. Allerdings, „der *Wille* nimmt in erster Reihe an der Freiheit teil und er ist daher niemals ohne das Wahlvermögen"[4]. Aber auch die *Vernunft* hat Anteil an der Freiheit dieses Vermögens, wenn sie auch „zuweilen" durch die Einsicht in das, worüber sie urteilt, gezwungen wird[5]. Um so auffälliger ist es, daß gegen Schluß der theologischen Summe[6] die Auffassung der Summe von den Geschöpfen wiederkehrt.

Eine genaue *Beweisführung für das tatsächliche Vorhandensein der Freiheit* des Menschen vermissen wir in den genannten drei Werken Alberts. Selbst die von *Thomas*[7] in seiner theologischen Summe in kurzer Fassung angeführten Gründe werden von Albert nicht erörtert. In der Sentenzenerklärung beschränkt er sich darauf zu bemerken, daß die nächste

[1] S. theol. 2, tr. 14, q. 91, m. 3 ad 2: Primo convenit libertas libero arbitrio per se, voluntati autem et rationi per participationem libertatis liberi arbitrii.

[2] Der Ausdruck motor universalis wird näher erläutert und begründet S. theol. 2, tr. 14, q. 91, m. 2 ad 5.

[3] S. theol. 2, tr. 14, q. 91, m. 2 ad 3: Eius iudicium et facultas libertatis extenditur super omnes potentias non solum animae, sed etiam corporis; libere enim (homo) ambulat, libere comedit, libere facit quidquid facit.

[4] S. theol. 2, tr. 14, q. 91, m. 3 ad 4.

[5] S. theol. 2, tr. 14, q. 91, m. 3 ad 2 u. 3.

[6] S. theol. 2, tr. 14, q. 136 sol. [7] S. theol. 1, q. 83, a. 1.

Ursache der Freiheit die Erhabenheit des Willens über den körperlichen Stoff sei und die Unmöglichkeit, daß ihm irgend ein Gegenstand die Zustimmung abnötigen könne[1]. In der theologischen Summe[2] wird im Unterschied hiervon nur die Erhabenheit des Willens über den körperlichen Stoff namhaft gemacht, weiter jedoch beigefügt, daß die erste Ursache der Freiheit Gott sei.

Dadurch, daß Albert das Wahlvermögen als ein besonderes, von dem Willen verschiedenes Vermögen erklärt, gewinnt die Gliederung der Seelenkräfte bei ihm eine ganz andere Gestalt als bei seinem Schüler. Namentlich kann von einem solchen Vorrang der Vernunft, wie ihn Thomas behauptet, keine Rede sein. Die Freiheit des Willens auch gegenüber den Vernunfturteilen wird aufs schärfste betont[3], und auch der Satz bekämpft, „der Wille wolle so viel, als er erkenne"; dieser Satz entspreche nicht der Wirklichkeit, da der Wille nicht das als recht Erkannte tun müsse und umgekehrt die Willensneigung auch größer sein könne als die Erkenntnis, wie dies bei der Gottesliebe auf Erden vorkomme[4].

3. Der Gegenstand des freien Wollens[5].

Gegenstand des freien Wollens ist nach Albert das Zukünftige, das durch uns vom Nichtsein zum Sein übergeführt werden kann. Das Vergangene und Gegenwärtige, das vom Nichtsein zum Sein schon endgültig übergegangen ist, ebenso das Zukünftige, bei dem die Verwirklichungsmöglichkeit ausgeschlossen ist, gehört nicht in den Betätigungskreis des Wahlvermögens.

Da die Freiheit die Macht ist, sich in entgegengesetzter Richtung zu betätigen, so ist auch die natürliche Möglichkeit gegeben, zwischen Gut und Bös zu wählen und zu letzterem „abzuweichen". Albert ist in der Summe

---

[1] In sent. 2, d. 24, a. 5 sol.

[2] S. theol. 1, tr. 20, q. 79, m. 1 sol.; p. 2, tr. 4, q. 16, m. 5 sol. ad 1: Huius tamquam proxima causa est elevatio intellectualis naturae super materiam corporalem et naturam, ita quod nullius materiae est actus. . . . Causa autem prima Deus est.

[3] S. theol. 2, q. 136 ad q. 1 ad 2: Licet ratio determinet, tamen nulla est vera causa eliciendi actum ad bonum vel ad malum, nisi libitum voluntatis.

[4] In sent. 2, d. 5, a. 2 ad 4. — Die Ansicht, das Wahlvermögen nehme eine Mittelstellung ein zwischen Synteresе und Sinnlichkeit, wird von Albert als begründet bezeichnet, weil die Synteresе ständig nach oben, die Sinnlichkeit nach unten ziehe, das Wahlvermögen aber nach beiden Richtungen sich betätigen könne. Durchschlagende Beweiskraft erkennt er aber dieser Begründung nicht zu. Vgl. S. theol. 2, q. 91, m. 1 in contr. 2.

[5] In sent. 2, d. 25, a. 2. S. theol. 2, tr. 15, q. 97, m. 1.

von den Geschöpfen[1] der Ansicht, daß man diese Möglichkeit nicht als Verringerung und Bindung der Freiheit bezeichnen könne, wenn man sie nur nicht als Anlaß zur Vollführung des Bösen betrachte. Jene Möglichkeit zeige als solche eben nur den Ausschluß der Bindung nach einer einzigen Richtung an, in welcher Gestalt sie sich auch in den Verdammten und Seligen finde. Ähnlich lauten die Ausführungen der Sentenzenerklärung und der theologischen Summe. In ersterem Werke wird besonders scharf betont, daß nur das, was durch die Möglichkeit, sich in verschiedenen Richtungen zu betätigen, angezeigt wird, nämlich die innere Freiheit, sich in allen vernünftigen Wesen finde, daß die reine Möglichkeit, sich so zu betätigen, selbst aber nicht Freiheit sei[2].

Dieser ganzen Auffassung entspricht auch der weitere Satz Alberts, daß die Macht, Sünde zu tun, insofern die Sünde das Ziel der Tätigkeit ist, weder Freiheit ist noch ein Teil der Freiheit[3]. Albert findet, daß die Ansicht, die Möglichkeit, die Sünde wirklich zu vollbringen, mehre die Freiheit, auf der irrigen Meinung beruhe, daß die größere Zahl der ausführbaren Handlungen und die „Wandelbarkeit des Willens" nach mehreren Richtungen ein Zeichen größerer Freiheit sei[4]. Demgegenüber bemerkt er, daß die größere Zahl der möglichen Handlungen nur dann eine größere Freiheit bedeute, wenn ihre Vollbringung ein wirkliches Können sei. Sünde zu tun, sei aber kein Können, sondern ein Nichtkönnen schlimmster Art, ein Besiegtwerden durch die Sünde. Sündigen können heißt eben nichts anderes als eine Handlung vollziehen können, die mit einem Mangel an Sein behaftet ist, und das ist ein „Unvermögen"[5].

Unser Meister macht auch darauf aufmerksam, daß die Sünde die freie Selbstbestimmung erschwere: sie fesle den Menschen an den Stoff und das Stoffliche[6] und mache die höheren Kräfte den niederen dienstbar.

Die Wandelbarkeit des Willens, infolge deren er sich zum Guten wie zum Bösen hinneigen kann, ist also keine Vollkommenheit[7], sondern sie haftet

---

[1] p. 2, q. 70, a. 4, p. 1 ad 1 2: Flexibilitas ad oppositos actus secundum sui naturam non minuit libertatem, sed secundum actum.

[2] In sent. 2, d. 25, a. 3 ad def. 4.

[3] In sent. 2, d. 25, a. 3 ad def. 3: Dicendum, quod potestas faciendi peccatum, secundum quod peccatum est terminus actus, non est libertas, nec pars libertatis.

[4] In sent. 2, d. 7, a. 2 ad 1.

[5] S. theol. 2, q. 141, m. 1, contra 2: Potentia mali est potestas deficiendi, malum enim defectus est; ergo potentia ad malum summa erit impotentia.

[6] In sent. 2, d. 7, a. 2 ad 2.

[7] S. theol. 2, tr. 4, q. 16, m. 3 resp. quor. ad obi. 1: Falsum, quod maior vel minor vertibilitas sit causa maibris vel minoris libertatis. Haec enim non est causa, sed potius hoc, quod in ipsa natura intellectuali est, et non extra ipsam, quod liberum (arbitrium) sit principium et causa suarum electionum et actionum.

dem Willen an, „insofern er aus dem Nichts ist". Weil er aus dem Nichts kommt, kann er auch dem Nichts wieder zustreben, wie dies bei der Sünde zutrifft[1].

4. Von den verschiedenen Arten der Freiheit.

In den Werken der Frühscholastik fand Albert eine Reihe von Einteilungen der menschlichen Freiheit vor, von denen er einige in seinen eigenen Schriften bespricht. Sein Hauptsatz lautet gewöhnlich, man könne die Freiheit mit Rücksicht auf ihre Tätigkeit und mit Rücksicht auf ihr Ziel unterscheiden[2].

Unter letzterem Gesichtspunkte teilt er die Freiheit in verschiedener Weise ein, ohne großen Wert auf diese Unterscheidungen zu legen.

Eingehender kommt nur die dem Lombarden[3] entnommene Einteilung der Freiheit in Freiheit vom Zwange oder von der Notwendigkeit, Freiheit von der Sünde und Freiheit von der Sündenstrafe zur Besprechung. Sie ist nach Alberts Ansicht mit Rücksicht auf die Tätigkeit der Freiheit gegeben, d. h. mit Rücksicht darauf, wovon die Freiheit befreit; sie kann nämlich frei machen von der Bindung an den Stoff, von der Sünde und von dem aus letzterer sich ergebenden „Elend".

Die „Freiheit vom Zwange oder von der Notwendigkeit" ist mit der natürlichen Freiheit wesenseins. Einen Unterschied zwischen der „Freiheit vom Zwange" und der „Freiheit von der Notwendigkeit" macht Albert nicht[4]. Er gebraucht meist beide Ausdrücke zusammen, mit „oder" oder „und" verbunden, oft aber auch nur den einen oder andern allein.

Weil diese erste Art der Freiheit eine natürliche Gabe ist, eignet ihr in allen vernunftbegabten Wesen der Vorzug der Unverlierbarkeit[5]. Auch

---

[1] In sent. 2, d. 34, a. 4 ad 3: Vertibilitas ipsius potentiae nec est poena, nec culpa, sed natura, quae consequitur eam, inquantum est de nihilo.

[2] De creat. 2, q. 70, a. 4, p. 3. In sent. 2, d. 25, a. 7. S. theol. 2, tr. 15, q. 96.

[3] Sent. 2, d. 25, n. 9. Vor ihm S. Bern., De gratia et lib. arb. 3, 7.

[4] Der von Albert festgehaltene Sprachgebrauch findet seine Erklärung dadurch, daß der Lombarde die natürliche Freiheit nur als libertas a necessitate, Bernhard nur libertas a coactione bezeichnet. Vgl. S. theol. 2, tr. 15, q. 96 ad 2: Libertas a coactione idem est cum libertate a necessitate et a natura. Schwane (Dogmengeschichte III 352) hat hier Albert vollständig mißverstanden und hat gar keinen Grund, viel Aufhebens von den „Ungenauigkeiten in der Ausdrucksweise der Väter und Theologen" wenigstens an dieser Stelle zu machen.

[5] S. theol. 2, tr. 15, q. 96 ad q. ad 1: Dicendum, quod libertas a coactione nunquam est amissibilis.

die Sünde kann diesen Vorzug nicht zerstören, er bleibt selbst in den Verdammten und den bösen Geistern[1].

Insofern die „Freiheit vom Zwange oder von der Notwendigkeit" das vollständige Fernsein jeglicher Gebundenheit bezeichnet, ist sie nach Albert in allen vernünftigen Wesen auch in gleichem Maße vorhanden, weil ein vollständiges Fehlen weder eine Steigerung noch eine Verringerung erfahren kann.

Anders verhält es sich freilich, wenn die *Kraft und Fähigkeit der natürlichen Freiheit zu bestimmten Handlungen* in Betracht gezogen wird. Daß in dieser Beziehung die Freiheit in den verschiedenen vernünftigen Wesen nicht gleich ist und eine Steigerung und Verringerung erfahren kann, gibt unser Meister überall zu[2].

In dieser Hinsicht hält er vor allem an dem Satze fest: „Je edler das Wesen, desto freier die Tätigkeit."[3] Darum ist schon die natürliche Freiheit der Engel größer als die des Menschen. Das Urteil der Vernunft über die zu vollziehende Handlung ist viel „leuchtender" als beim Menschen und klarer wird es dem Willen verkündet[4]. Zudem hat der Mensch in seiner Körperlichkeit eine Quelle sittlicher Schwäche[5].

Außer der natürlichen Anlage ändern aber auch noch eine Reihe anderer Einflüsse die Beschaffenheit der natürlichen Freiheit, ererbte und erworbene Neigungen und Seelenzustände sowie körperliche Leiden[6].

Die leichte Erwählung des Guten wird besonders durch die Sünde beeinträchtigt. Albert spricht in dieser Beziehung den allgemeinen Grundsatz aus: „Durch die Sünde wird die Freiheit vom Zwange nicht aufgehoben, wohl aber *verwundet*."[7] Ihren Anfang nahm diese „Verwundung" mit der Erbsünde, als deren vier der Seele zuteil werdende Strafen mit Beda

---

[1] Sehr häufig beruft sich Albert hierfür auf ein Wort des Pseudoareopagiten (De div. nom. 4): Data illis (den Dämonen) dona nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima.

[2] In sent. 2, d. 23, a. 5 ad 1: Illa sola, quae est a coactione (sc. libertas), est de substantia liberi arbitrii. Et illa iterum consideratur dupliciter, sc. in se, et sic non potest intendi et remitti; vel in comparatione ad actum, et sic habet magis et minus.

[3] In sent. 2, d. 25, a. 7 ad q. ad 1: Ubi nobilior natura, ibi expeditior actus.

[4] S. theol. 2, tr. 4, q. 16, m. 3 ad 4. [5] Ebd. sol.

[6] Albert macht (In sent. 4, d. 20, a. 4 sol.) darauf aufmerksam, daß auch *körperliche Leiden* den Freiheitsgebrauch aufheben oder doch einschränken können: Liberum arbitrium in infirmitate frequenter tollitur quoad usum, semper autem impeditur. Zur Begründung wird der allgemeine, in der Seelenlehre wichtige Grundsatz angeführt: Haec enim est natura potentiarum animae, quod, quando una est in actu vehementi, altera abstrahitur ab actione.

[7] S. theol. 2, tr. 15, q. 95 ad 5: Per peccatum non tollitur libertas a coactione, licet vulneretur.

genannt werden: Geneigtheit zum Bösen, Schwäche zum Guten, Verdunklung der Vernunft und Verlangen nach schädlichen Dingen[1]. In ähnlicher Weise verringert nach Albert die persönliche Sünde die natürliche Freiheit[2].

Mit der Einteilung der Freiheit in die Freiheit von der Notwendigkeit, von der Sünde und von der Sündenstrafe läßt Albert die Unterscheidung der Freiheit in „Freiheit durch die Natur", Freiheit der Gnade" und „Freiheit der Herrlichkeit" zusammenfallen. Das ist etwas ungenau. Die Freiheit von dem der Sünde folgenden Elend besagt doch jedenfalls nicht so viel, als in der Freiheit der Herrlichkeit beschlossen ist.

Übrigens hat sich Albert über die Freiheit der Seligen anderwärts in durchaus richtiger Weise ausgesprochen: sie wird geschildert als eine Verbindung von Freiheit und Unbeweglichkeit im Guten, welch letztere ihren Grund in der Anschauung Gottes und besonders in dem Überströmen der göttlichen Liebe habe[3].

Wie die unwandelbare Festigkeit der Seligen im Guten auf die bleibende Seelenverfassung zurückgeführt wird, ebenso wird die Kettung des Willens der Verdammten an das Böse aus der bleibenden Verhärtung und Verstockung erklärt. Ihr Wille kann das Gute wollen, aber die Natur ist so durch den eingewurzelten Seelenzustand unterdrückt, daß sie niemals zur wirklichen Vollführung kommt. Albert sieht darin eine gerechte Strafe Gottes dafür, daß der Verworfene bis zum entscheidenden Augenblick aus freier Wahl im Bösen geblieben ist[4].

5. Von dem vierfachen Zustande der Freiheit[5].

Auch die Unterscheidung eines vierfachen Zustandes der Freiheit, die in letzter Reihe auf Augustinus zurückgeht, hat Albert dem Lombarden

---

[1] S. theol. 2, tr. 15, q. 95. [2] S. theol. 2, tr. 14, q. 91, m. 1 ad 3.

[3] Vgl. die herrlichen Ausführungen In sent. 2, d. 25, a. 4 sol.: Finis ultimus rationis est prima veritas et finis ultimus voluntatis est prima bonitas: et ideo, quando coniungitur beatis per intellectum et voluntatem prima veritas et prima bonitas, tunc impletur voluntas bonitate prima et ratio luce prima: et ideo lux prima efficitur tunc intellectui ratio cognitionis omnium et illustrans super omnia, et ideo indeflexibilis est.... Ita etiam dico ex parte voluntatis, quod prima bonitas penetrando voluntatem efficitur ratio volendi et appetendi, quidquid aliquis vult et appetit; et ideo impossibile est aliquid appetere non coniunctum. Ähnlich heißt es In sent. 2, d. 5, a. 5 ad 2: Spontanea manet voluntas, sed immobilis, eo quod infinita dulcedo eam volentem, non coactam, totam in se vocet et convertat.

[4] Vgl. In sent. 2, d. 5, a. 6 ad q. 1 ad obi. 1 vom Dämon: Ex natura potest velle bonum: sed natura illa oppressa est ex radicatione habitus, ut nunquam possit prorumpere in actum.

[5] De creat. 2, q. 70, a. 5. S. theol. 2, tr. 15, q. 96.

entnommen[1]. Er mißt ihr eine verhältnismäßig geringe Bedeutung zu und betont besonders nur die Unmöglichkeit, daß irgend ein Zustand für den Willen die zwingende Notwendigkeit herbeiführen könne, in einer bestimmten Richtung tätig zu sein.

Die vier „Stände" der Freiheit sind: der Stand der Unschuld, der Stand der Schuld, der Stand der Gnade und der Stand der Herrlichkeit.

Vor dem Sündenfalle der ersten Menschen, im Stande der Unschuld, fehlte die Hinneigung zum Bösen. Vernunft und Wille konnten sich, unterstützt durch göttliche Hilfe, ohne Schwierigkeit dem Guten zuwenden.

Unter der Herrschaft der Sünde, vor der Wiederherstellung durch die Gnade, ist der Mensch zum Bösen geneigt und der Gnade beraubt; es ist ihm in diesem Zustande unmöglich, alle Todsünden zu meiden.

Im „Stande der Gnade" kann sich der Mensch von allen Todsünden freihalten, ohne alle läßlichen Sünden meiden zu können. Bei allen ist eben der Stachel der Sünde geblieben, der so oft und auf so vielerlei Weise zur Sünde reizt, daß nicht jede läßliche Sünde ins Auge gefaßt und überwunden werden kann.

Erst in der ewigen Seligkeit erfolgt die Vollendung der Freiheit.

6. Das Freiwillige und seine Gegensätze.

Was Albert über das Freiwillige und seine Gegensätze vorgebracht hat, ist von ihm nicht in eine geschlossene Abhandlung zusammengefaßt worden. Die meisten hierher gehörenden Ausführungen sind in der Lehre von der Sünde und dem Sakramente der Ehe niedergelegt.

Mit Aristoteles[2] bestimmt unser Meister das Freiwillige als „das, dessen Ursprung im Menschen selbst liegt, dem alles klar vor der Seele steht, was die Betätigung bedingt".

Einteilungen und Unterscheidungen des Freiwilligen finden sich mehrere[3]. Es geht aus ihnen hervor, daß auch das freiwillig genannt werden muß, was in der Ursache freigewollt ist, ferner das, was man durch rechtzeitiges Eingreifen hätte hindern können, und endlich auch jenes, was man mittelbar dadurch wollte, daß man verbotenerweise das Gegenteil anstrebte.

Für mehr freiwillig als unfreiwillig erklärt Albert die „gemischten Handlungen", z. B. das Wegwerfen der Waren auf dem Meere zur Rettung des Lebens; denn obwohl solche Handlungen unter dem Drucke einer

---

[1] Sent. 2, d. 25, 7. Vgl. Aug., Ep. 187, c. 9. op. imp. contra Iulianum VI n. 8.
[2] Ethic. nic. 3, 1. [3] Vgl. besonders In sent. 2, d. 41, a. 6.

dringenden Notwendigkeit geschähen, so entschließe sich der Mensch doch zu ihnen aus sich selbst heraus[1].

Als die beiden Gegensätze des Freiwilligen nennt Albert mit Aristoteles das Erzwungene und das infolge Unwissenheit Unfreiwillige.

Mit Aristoteles und Johannes Damaszenus wird das Erzwungene bestimmt als das, dessen Ausgang in einem andern liegt, während der, welcher Gewalt leidet, nichts dazu beiträgt[2]. Alles mit äußerer Gewalt Erzwungene ist in dieser Weise unfreiwillig und kann niemals für den Überwältigten Sünde sein. So ist die Entehrung einer Jungfrau für sie keine Sünde, falls sie ihr widerstrebte, „obwohl sie Beschämung bringt". — Innere Betätigungen können nicht erzwungen werden; sind sie Folge äußeren Zwanges, so ist zwar ihre Freiwilligkeit geringer, aber in gewisser Hinsicht sind sie doch freiwillig, weil man zwischen ihnen und der Übernahme von Übeln wählt, die dem Handelnden noch schimmer erscheinen[3].

Im innigsten Zusammenhange damit wird in der Sentenzenerklärung[4] auch von der Furcht gehandelt, die als eine Art Zwang aufgefaßt wird.

Albert teilt sie in dreifacher Weise ein: mit Rücksicht auf die bedrohten Güter in Furcht vor Schändung, Verlust des Standes, Mißhandlung und Tötung, mit Rücksicht auf das Betätigungsgebiet als Furcht in Bezug auf schimpfliche und in Bezug auf ehrbare Dinge, mit Rücksicht endlich auf den Fürchtenden selbst in Furcht, die einen mutigen Mann ergreifen kann, und in Furcht, die nur einen ängstlichen Mann verwirrt. Wer ist ein starkmütiger Mann? „Ein starkmütiger Mann ist der, der nicht fürchtet, was nicht zu fürchten ist."

Der Hauptgrundsatz ist in die Worte gekleidet: „Die Furcht vor körperlichen Leiden entschuldigt, wenn diese höher zu werten sind als das verlangte Übel." Wenn z. B. unter Androhung des Todes Geld gefordert wird, so ist es zu geben oder zu versprechen. Anderseits darf man den Glauben oder die Gerechtigkeit selbst dann nicht verleugnen, wenn man Qualen oder den Tod zu befürchten hat.

Hat man zeitliche Güter aus ungerecht eingeflößter Furcht versprochen, aber noch nicht gegeben, so soll man die Entscheidung wo möglich dem Richter überlassen. Kann ein solcher nicht angerufen werden, so braucht man das Versprochene nicht zu leisten, soll aber eine kleine Buße auf sich nehmen.

---

[1] S. theol. 2, tr. 16, q. 99, m. 1 ad 5. Der Ausdruck „gemischte Handlungen" (operationes mixtae), wie das zur Erklärung beigefügte Beispiel stammen aus der nikomachischen Ethik (3, 1).

[2] In sent. 4, d. 29, a. 1. Vgl. Arist., Eth. nic. 3, 1; Ioann. Dam., De fid. orth. 2, 24.

[3] In sent. 3, d. 39, a. 9. [4] In sent. 4, d. 29, a. 2 f.

Liegt ein eidliches Versprechen vor, so ist man nach Alberts Meinung zu seiner Erfüllung verpflichtet. Ist der Eid aber schon gebrochen, so soll man die Erfüllung der Verpflichtung nicht gebieten, sondern nur die Wiedergutmachung des Eides. — Den Ehevertrag macht eine ungerecht eingeflößte schwere Furcht ungültig.

Über das infolge Unwissenheit Unfreiwillige spricht Albert fast ausschließlich nur in der Lehre von der Sünde[1].

Die Unwissenheit wird wieder in verschiedener Weise eingeteilt. Am meisten bevorzugt Albert die „von den Alten" gegebene Unterscheidung nach den vier „Ursachen"[2]. Nach dieser ergeben sich mit Rücksicht auf die Wirkursache unüberwindliche und überwindliche Unwissenheit, mit Rücksicht auf den Gegenstand (Materialursache) Unwissenheit des Rechtes und des Tatbestandes, auch allgemeine Unwissenheit (da die Rechtssätze allgemein bekannt) und besondere Unwissenheit (da eine bestimmte Tatsache selbst weisen Männern unbekannt sein kann) genannt, mit Rücksicht auf das Willensverhalten (Formalursache) absichtlich gewollte und nicht absichtlich gewollte Unwissenheit und endlich unter Bezugnahme auf das Ziel (Finalursache) die entschuldigende und nicht entschuldigende Unwissenheit. — Die gewollte Unwissenheit ist dann vorhanden, wenn der Mensch absichtlich etwas will, was das Wissen ausschließt, z. B. wenn jemand müßig gehen will, obwohl er lernen müßte.

Den Ausgangspunkt für die sittliche Würdigung der Unwissenheit bietet unserem Meister ein Wort des hl. Augustinus[3], in dem er genau zwischen der „entschuldigenden" und „nicht entschuldigenden" Unwissenheit unterscheidet.

Unter ausdrücklicher Berufung auf ihn[4] wird zunächst die schon von Aristoteles[5] bekämpfte Behauptung abgewiesen, daß jede Unwissenheit vollständig schuldlos sei. Sodann wird der Satz Augustins wiederholt, daß es eine Unwissenheit gebe, die im Unwissenden eine Wissenspflicht zurücklasse und die Sünde sei, und eine andere, die in der Nichtkenntnis von Dingen bestehe, die man nicht zu wissen brauche und die nicht als Sünde, sondern nur als Sündenstrafe bezeichnet werden könne.

Näher auf die verschiedenen Arten der Unwissenheit eingehend, führt Albert folgendes aus:

Die unüberwindbare Unwissenheit, die infolge natürlicher Zustände z. B. infolge Blödsinnes vorhanden ist, befreit von jeglicher Verantwortlichkeit.

---

[1] Vgl. besonders In sent. 2, d. 22, a. 7 ff; S. theol. 2, tr. 10, q. 40, m. 2, a. 1, p. 1 ad obi. 1; tr. 14, q. 88.

[2] Wilhelm von Auxerre hat bereits die von Albert angeführten Unterscheidungen (Summa aurea 2, tr. 29, c. 1, q. 3 4).

[3] Aug., De natura et gratia c. 17.

[4] S. theol. 2, tr. 14, q. 88 ad q. 1 ad 1.

[5] Eth. nic. 3, 2.

Hat man sich durch irgend eine Handlung unfähig gemacht, sich mit rechter Erkenntnis zu betätigen, so wird die Zurechenbarkeit etwaiger in diesem Zustande geschehener bösen Taten nur dann vollständig aufgehoben, wenn der Mensch durch eine erlaubte (oder doch nur läßlich sündhafte[1]) Handlung in jenen Zustand kam. Hat jemand aber durch Begehung einer Todsünde die Unmöglichkeit verschuldet, mit rechter Erkenntnis zu handeln, so wird die Schwere der in der Folge begangenen Sünden wohl etwas verringert, sie verdienen aber dennoch Schande und Verwünschung.

Ist die Erwerbung der für das sittliche Leben oder die richtige Ausübung der Berufe notwendigen Kenntnisse schuldbarerweise verabsäumt worden, und handelt man in diesem Zustande der Unwissenheit, so hat man sich selber zuzuschreiben, wenn man Fehler begeht. Ist ein Fall von ganz besonderer Art oder von äußerster Schwierigkeit, so kann jedoch die Schuld verringert oder ganz aufgehoben werden.

Die unverschuldete Nichtkenntnis irgend einer Tatsache schließt die Verantwortlichkeit für die Handlungen aus, die infolge dieser Unkenntnis vollzogen wurden.

Die absichtlich gewollte Unwissenheit entschuldigt nicht von der Sünde, sie „klagt vielmehr an"; die nicht absichtlich gewollte Unwissenheit befreit nicht von der ganzen Verantwortlichkeit, wohl aber von einem Teile derselben.

Über die Gefährlichkeit der Unwissenheit bemerkt Albert: „Der Unwissende findet in seiner Blindheit den Weg zur Rückkehr nicht, und so bleibt er häufig in der Sünde."[2]

Fünftes Hauptstück.

Die Gnadenausrüstung des Menschen.

Die Grundsätze der Gnadenlehre Alberts müssen in einer Darstellung seiner theologischen Sittenlehre ihre Stelle finden. Moral und Dogmatik sind bei ihm noch nicht getrennt, so daß man, wollte man die Gnadenlehre vollständig übergehen, Dinge auseinanderreißen müßte, die in Alberts Werken aufs innigste verbunden sind. Sodann ist ohne Kenntnis seiner Gnadenlehre ein rechtes Verständnis seiner Tugendlehre unmöglich und das um so mehr, als seine Gnadenlehre in mancher Hinsicht von der später herrschend gewordenen beträchtlich abweicht.

---

[1] Sentenzenerklärung und Theologische Summe gehen in diesem Punkte auseinander.

[2] S. theol. 2, tr. 14, q. 88 ad q. 1 ad obi. 1.

1. Das Wesen der Gnade.

Wenn Albert schlechthin von Gnade redet, so hat er dabei immer die als bleibende Beschaffenheit im begnadeten Menschen ruhende Gnade, oder wie er sie gewöhnlich nennt, die „Gott wohlgefällig machende Gnade" im Auge[1]. Die Lehre von dieser Gnade war zur Zeit Alberts noch in der Entwicklung begriffen und gerade damals vollzog sich unter dem Einflusse der aristotelischen Anschauungen, die überall auf die Erfassung des Wesens der Dinge gingen, ihre klarere Ausgestaltung und begriffliche Fassung.

Besondere Anregung dazu bot die vom Lombarden aufgestellte Behauptung, die heiligmachende Gnade sei der Heilige Geist. Sie fand keinen Anklang bei den übrigen Lehrern, und die daraus sich ergebenden Streitfragen und deren Erörterung förderten rasch die bessere, tiefere Erkenntnis des Wesens der im Menschen als Zustand bleibenden Gnade.

Wohl bald nach dem Lombarden bürgerte sich der Name „(Gott) wohlgefällig machende Gnade"[2] ein, der schon von Wilhelm von Auxerre erwähnt wird, während Präpositinus zur selben Zeit scharf und klar diese Gnade bestimmt als „eingegossene Seelenbeschaffenheit, die der göttlichen Güte und Liebe ähnlich ist, und den, der sie besitzt, sowie sein Werk Gott wohlgefällig macht". Albert selbst nennt diese Begriffsbestimmung „die das Wesen am besten kennzeichnende" von allen gegebenen Begriffsbestimmungen.

Entsprechend dieser Auffassung ist ihm die Gnade etwas Geschaffenes in der Seele[3].

Näherhin wird sie als ein „Akzidens" der Seele bezeichnet, d. h. als etwas zur Seele Hinzukommendes, welches in der Seele ist und in ihr ihren Träger besitzt.

Noch genauer ist die Bestimmung, daß die Gnade „eine Form und ein Habitus" d. h. eine Seinsspenderin und eine bleibende Tüchtigkeit ist, die uns befähigt, übernatürlich verdienstliche Handlungen zu vollziehen.

Diese bleibende Beschaffenheit wird von Gott in die Seele eingegossen.

---

[1] Über den Namen „Gnade" äußert sich Albert S. theol. 2, tr. 16, q. 101, m. 1, contr. 2: Gratia a duobus dicitur, quae vere gratia est et simpliciter, sc. quia gratis datur et non meritis redditur, et quia gratum facit habentem et opus eius.

[2] Schwane (Dogmengeschichte III 451) bezeichnet unrichtigerweise Alexander von Hales als Urheber des Ausdrucks gratia gratum faciens. Vgl. Guil. Alt., S. a. tr. 26, cap. 1; Alb. Magn., S. theol. 2, tr. 16, q. 98, m. 3.

[3] In sent. 2, d. 26, a. 1 sol.: Dicendum, quod gratia aliquid creatum est in nobis.

Sie soll hauptsächlich den Menschen befähigen, verdienstlich zu leben und zu handeln; sie soll übernatürliches Leben und übernatürliche Kraft über die ganze Seele ausgießen und Seele und Seelenvermögen mit ihnen durchdringen[1].

In diesem Sinne ist die Gnade das Leben der Seele; wie eine „Form" ist sie mit ihr verbunden, übernatürliches Leben in ihr wirkend[2].

Von Gott, dem Quell des Lebens ausgehend, und zu Gott erhebend[3], ist sie Teilnahme an der göttlichen Natur[4], durch die die geschöpfliche Natur über sich selbst erhoben wird. Das gilt schon von der geringsten Gnade: „Die geringste Gnade erhebt die Natur über sich selbst."[5]

Die Gnade erleuchtet als ein von der göttlichen Sonne ausgestrahltes Licht die Seele und verleiht ihr übernatürliche Schönheit.

Sie gibt das höchste Gut selber in die menschliche Seele, weil Gott durch sie in uns wohnt[6].

Der Natur steht die Gnade durchaus nicht feindlich gegenüber; vervollkommnet die Gnade sie doch in Hinsicht auf das Endziel[7]. Zur Erreichung des Endzieles, das übernatürlich ist, bedarf die Natur der Gnade, und darum ist sie dazu „geboren" und veranlagt, die Gnade in sich aufzunehmen. Diese erscheint als ihr „Ziel und ihre Ergänzung"[8].

Freilich genügt die Gnade für sich allein nicht, um den Menschen seinem übernatürlichen Ziel zuzuführen. Die Wirksamkeit der Gnade muß notwendig durch die der eingegossenen Tugenden vervollständigt werden. Denn die Gnade verleiht nur übernatürliches Leben und übernatürliche Kraft und befähigt nur allgemein zum „Verdienstlich-leben", dagegen nicht unmittelbar zum „Recht-leben". Zu Betätigungen bestimmter Art wird die Seele durch die eingegossenen Tugenden vervollkommnet, von denen es mehrere gibt und

---

[1] In sent. 2, d. 26, a. 2 ad q.: Dicendum, quod gratia est habitus universaliter gratificans et essentiam et potentiam. In sent. 2, d. 26, a. 4 sol.: Actus proprius... qui est gratificare ad merendum et ad statum meriti, quia in hoc et ad hoc ordinat totam vitam.

[2] In sent. 2, d. 26, a. 5 sol.: Dicendum, quod in veritate gratia est vita animae, secundum quod vita formaliter adhaeret vivo, ut forma effluxa a causa et fonte vitae.

[3] In sent. 2, d. 26, a. 1 ad viam 3 ad 3.

[4] In sent. 1, d. 3, a. 25 sol.: participatio Dei per gratiam.

[5] In sent. 2, d. 3, a. 10 ad 2: Minima gratia elevat naturam supra se.

[6] S. theol. 2, tr. 16, q. 101, m. 3 sol.: Gratia gratum faciens non est nisi ipsum donum, cum quo dat seipsum Deus in temporali processione Spiritus Sancti.

[7] In sent. 4, d. 44, a. 13 ad 5: (Gratia) non fluit a substantia, in qua est, nec est ei contrarium, sed potius est finalis perfectio ipsius et convenit cum forma.

[8] In sent. 4, d. 17, a. 12 ad 3: Natura nata est ad gratiam recipiendam sicut ad finem et complementum.

geben muß. Das Verhältnis zwischen Gnade und Tugenden entspricht also dem zwischen Seelenwesen und Seelenvermögen [1].

Damit stimmt überein, daß gelehrt wird, die Gnade vervollkommne mehr in der Richtung auf Gott als auf die Betätigung [2], und daß Albert die Gnade als „erste Vollkommenheit des Wesens" bezeichnet, die nur durch das Wesen auch die Seelenvermögen vervollkommne, ganz besonders den Willen.

Die Frage, ob die Gnade den Willen natürlich oder gewaltsam bewege, wird darum mit den Worten entschieden: „Es ist zu sagen, daß diese Unterscheidung hier überhaupt nichts zu tun hat, weil eine freiwillige Bewegung weder eine natürliche noch eine erzwungene ist, vielmehr bewegt die Gnade den Willen, insofern sie seine Vollkommenheit ist." [3]

2. Von den Einteilungen der Gnade.

Wie vielfach in der älteren Scholastik ist in den Werken Alberts der Unterschied zwischen dem bleibenden Gnadenzustande und der zu der einzelnen Handlung gegebenen vorübergehenden Gnadenhilfe zu wenig hervorgehoben. Auch in ihnen fehlt eine feststehende Bezeichnung für die vorübergehende Gnadenhilfe, wird das Hauptgewicht auf die bleibende Gnaden- und Tugendausstattung gelegt und kommt die für den Vollzug der Handlungen gegebene Gnadenhilfe in ihrer eigenartigen Bedeutung gegenüber der bleibenden Gnadenausstattung wenig zur Geltung.

Albert kennt zwar ihre Tätigkeiten und Wirkungen und verteidigt sie aufs schärfste gegen die pelagianische Irrlehre; er betont, daß sie „leuchte im Verstand und glühe im Begehren", daß sie den Willen zum Handeln bewege und mit ihm die Vollbringung des Guten wirke; er erwähnt eine „wirkende" und „mitwirkende" Gnade, eine „zuvorkommende" und „nachfolgende". Aber unter diesen nur beziehungsweise verschiedenen Gnaden versteht er keine vorübergehenden Beistandsgnaden zum Vollzug einzelner Handlungen, wie die spätere Theologie es tut. Sie sind ihm vielmehr Lebensbetätigungen der heiligmachenden Gnade. Darum gewinnt auch bei ihm namentlich die „wirkende Gnade" eine andere Bedeutung als späterhin. Er versteht unter ihr jene Gnade, die das übernatürliche Sein dem Willen als solchem gibt, im Gegensatze zur „mitwirkenden" Gnade, die Ursache der

[1] In sent. 2, d. 26. a. 2 ad q.: Sicut anima est actus dans esse secundum se et secundum potentiam est principium operationum: ita gratia est habitus faciens esse bonum et secundum virtutes infusas perficit ad actum.

[2] In sent. 2, d. 26, a. 3 sol.

[3] In sent. 2, d. 26, a. 7 ad q. 4: Dicendum quod nulla est divisio, quia voluntarius motus nec naturalis, nec violentus est et ipsa movet ut perfectio voluntatis.

verdienstlichen Willensbetätigungen ist und mit dem freien Willen zusammenwirkt[1]. In ähnlicher Weise betrachtet er die „zuvorkommende Gnade" als jene Gnade, die allem unserem Verdienste vorausgeht und die das übernatürliche Gutsein im Willen verursacht, indem sie sich mit ihm nach Art der „Form" (im aristotelischen Sinne) verbindet[2]. Dieser Auffassung seines Lehrers gegenüber hat Thomas schon in der Sentenzenerklärung und noch mehr in der Summe zwischen dem bleibenden Geschenke der heiligmachenden Gnade und der vorübergehenden göttlichen Hilfe unterschieden. Er läßt die von Albert gegebene Erklärung „der wirkenden Gnade" für die heiligmachende Gnade zu, nimmt aber außerdem noch eine andere „wirkende Gnade" an, unter der er jene vorübergehende Gnadenhilfe versteht, die den Willen wirksam zur Betätigung bringt[3].

Von der heiligmachenden Gnade hat Albert die gratia gratis data, d. h. die unverdient gegebene Gnade im engeren Sinne unterschieden. Auch die heiligmachende Gnade ist ja „unverdient" gegeben. Aber mit dem stehenden Ausdrucke „unverdient gegebene Gnade" hat sie Albert nicht belegt. Allem Anscheine nach versteht er unter den „unverdient gegebenen Gnaden" alle jene von Gott verliehenen Gaben, die nur „unverdient gegeben", aber nicht „Gott wohlgefällig machend" sind[4]. Er rechnet zu ihnen die Gaben, Wunderbares zu wirken, ferner das sakramentale Merkmal[5], die unvollkommene Herzensregungen bewirkende Gnade[6], ja selbst die Seelenvermögen[7].

3. Die Notwendigkeit der Gnade.

Daß die Gnade zur Vollbringung übernatürlich guter Werke, die die ewige Seligkeit als Lohn verdienen können, notwendig ist, steht für Albert unzweifelhaft fest. Die Natur ist für sich allein dazu nicht im stande. „Es ist mehr als gewiß, daß rein mit natürlichen Kräften weder der erste Mensch noch irgend ein anderer jemals das ewige Leben verdienen konnte."[8]

Gott allein kann nach ihm solche Werke aus eigener Kraft vollziehen; denn zur Erwirkung übernatürlicher Verdienste wird eine unendliche Kraft erfordert. Gott allein kann sie auch dem Menschen verleihen[9].

---

[1] Vgl. besonders S. theol. 2, tr. 16, q. 101, m. 1 ad 2: Utraque gratum facit et vim confert merendi. Differunt autem in hoc, quod operans facit hoc circa voluntatem, informando eam; cooperans autem circa actum liberi arbitrii, eliciendo eam, et dando ei virtutem, ut mereri possit et dignus sit vita aeterna.

[2] In sent. 2, d. 26, a. 6 sol.

[3] In sent. 2, d. 26, q. 1, a. 5. S. theol. 1, 2, q. 111, a. 2.

[4] In sent. 1, d. 16, a. 3. S. theol. 2, tr. 16, q. 101, m. 3 sol.

[5] In sent. 4, d. 6, a. 4 ad q. 10 ad 1. [6] In sent. 3, d. 27, a. 4 ad def. 2 ad 5.

[7] In sent. 2, d. 26, a. 11 contra. [8] S. theol. 2, q. 90, m. 1.

[9] S. theol. 2, tr. 16, q. 98, m. 4 sol.: Quam vim sine Deo habere non possent (sancti): quia haec virtus infinita est, quae non convenit nisi Deo.

Einen Rechtsanspruch hat der Mensch auf die Verleihung der Gnade nicht; sie ist ein freies Geschenk Gottes[1].

Gott ist aber bereit, sie jedem Menschen zu geben, wenn dieser nur tut, was er tun kann. Tun wir das, „was an uns liegt", so gibt Gott unfehlbar die Gnade, „weil er sich nur auf eine Weise stets gegen uns verhält, nämlich die Gnade hinhaltend: aber wir verhalten uns nicht auf ein und dieselbe Weise gegen ihn, wenn wir uns von ihm abwenden; wenden wir uns aber ihm zu, indem wir tun, was an uns liegt, so empfangen wir sie sofort" [2].

Jedenfalls ist, wie Albert in der Sentenzenerklärung[3] betont, kein Mensch, solange er auf Erden weilt, von jeglicher Gnade verlassen. „Immer wirkt die göttliche Güte auf ihn ein entweder in der Furcht oder in der ohne Gnade bestehenden Hoffnung oder in dem Glauben oder in irgend etwas anderem, was ihn emporhebt." Der Mangel einer genaueren Erkenntnis der zum Vollzuge der Werke gegebenen vorübergehenden Gnadenhilfe tritt gerade in diesen letzteren Ausführungen deutlich hervor. Ein unbestimmtes Ahnen hat auch er gehabt, das zeigen die Worte: „irgend etwas anderes, was ihn emporhebt". Aber weiter ist er nicht gekommen. Darum spielen bei ihm auch die großen Streitfragen, die sich späterhin an die Lehre von der Beistandsgnade anknüpften, keine Rolle. Albert hat eben in der Hauptsache nur die bleibenden Seelenbeschaffenheiten im Auge, die klare Erkenntnis der Vermittlung dagegen, die gerade der Beistandsgnade zwischen Sündenzustand und Gnadenzustand zufällt, ist ihm vorenthalten geblieben.

Die Lehre von der Rechtfertigung liefert den vollen Beweis hierfür. In ihr heißt es, daß die Gnade die „Formalursache" der Rechtfertigung sei, d. h. sie wirke durch ihr Dasein die Rechtfertigung. Einzige Wirkursache sei Gott[4]. Der freie Wille hat nur Sorge zu tragen, daß der Gnadenwirksamkeit des Heiligen Geistes kein Hindernis entgegengesetzt werde, weil Gott niemand gegen seinen Willen rechtfertigen wolle. Deutlicher spricht sich die Sentenzenerklärung[5] aus. Unter die „Bewegung des freien Willens zu Gott hin", die der Rechtfertigung vorausgehen müsse, faßt Albert hier auch die Regungen und Betätigungen des Glaubens, der Liebe und der Furcht, die aber keine natürlichen Bewegungen seien, sondern von der Gnade ausgehen. Welche Gnade wirkt aber diese Eigenschaft? — Keine Beistandsgnade, sondern bereits die eingegossene heiligmachende Gnade. Jene Willensbewegung geht ihrer Natur

[1] S. theol. 2, tr. 16, q. 98, m. 2 sol.: Homo ex se non potest habere gratiam, sed ex gratuito dono Dei, . . . cum quo inhabitat eum Deus, qui solus potest in talia opera meritoria.

[2] In sent. 2, d. 28, a. 1 ad 4. [3] In sent. 2, d. 25, a. 6 sol.

[4] S. theol. 2, tr. 16, q. 104, m. 3 sol. und q. ad 1. [5] In sent. 4, d. 17, a. 9 ff.

nach wohl der Rechtfertigung vorauf, aber nicht der Eingießung der Gnade. Die Notwendigkeit der Gnade für die durch die Sünde geschwächte Natur hat Albert voll und ganz anerkannt[1]. Aber auch hier tritt das Übersehen der von der heiligmachenden Gnade unabhängigen, vorübergehenden Gnadenhilfe unliebsam in die Erscheinung. Er redet von ihr gar nicht, sondern kennt als eigentliches Gegenmittel gegen die Sünde und Heilmittel der durch sie verursachten Seelenwunden nur die sakramentale Gnade[2]. Diese durch die Sakramente mitgeteilte, anscheinend ebenfalls als in der Seele ruhende und bleibend gedachte Gnade stellt er dann auch nur der bleibenden, außersakramentalen „Gnade der Gaben und Tugenden" gegenüber, die nach ihm an sich nicht Gegenmittel der Sünde ist, sondern vielmehr die Vermögen zur Vollbringung guter Werke vervollkommnet[3]. Übrigens sagt Albert doch auch wieder, daß, wenn auch die Tugenden die Sünden nicht heilen, sie sie dennoch insofern ausschließen, als sie ihr schärfster Gegensatz sind, indem sie zum Guthandeln befähigen und geneigt machen, die Sünde aber im Schlechthandeln besteht[4].

Sechstes Hauptstück.

Die allgemeine Lehre von der Tugend.

Die albertinische Lehre von der Tugend ist deswegen von besonderer Bedeutung, weil an ihr am besten die Verschmelzung der Erkenntnisse der griechischen und römischen Weltweisheit mit den Gedanken des Christentums beobachtet werden kann. Diese Verbindung war eine Notwendigkeit, weil nur auf diesem Wege ein tieferer Einblick wie in das Wesen der Tugend überhaupt, so insbesondere in das Wesen und die Unterscheidung der natürlichen Tugenden ermöglicht werden konnte. Gewiß bot schon die Heilige Schrift sowohl über die übernatürlichen wie über die natürlichen Tugenden viele Aufschlüsse. Das Buch der Weisheit faßt bereits die später als Kardinaltugenden bezeichneten Tugenden als

---

[1] S. theol. 2, tr. 16, q. 100, m. 2 sol.

[2] In sent. 4, d. 17, a. 21 sol.: Dicendum videtur, quod per solam gratiam sacramentalem, proprie loquendo, sanatio mentis sive hominis interioris perficitur.

[3] In sent. 4, d. 1, a. 4 ad q.: Virtutes et dona non sunt contra malum per se, sed potius habitus perficientes potentias ad actus; sed sacramenta non, immo medentur vulneribus peccati per se.

[4] In sent. 4, d. 1, a. 1 ad 1: Duo sunt, quae exiguntur in medicina curante morbum; ut per contrarietatem morbum expellat, et hoc solum habent virtutes et dona; et ut leniendo dolorem, et quasi ungendo et fovendo naturam animae sanet, et hoc per se habent sacramenta, in quibus ungit sanguis Christi et operatur.

Wirkungen der Gerechtigkeit zusammen, die neutestamentlichen Schriften fügen das Dreigestirn der theologischen hinzu. Erwerbung und Betätigung der verschiedenen Tugenden werden teilweise sehr eingehend erörtert. Aber die mehr wissenschaftlichen Fragen kommen in der Heiligen Schrift, ganz entsprechend ihrer Bestimmung und Aufgabe, nicht zur Besprechung. Wollte also die christliche Wissenschaft ein Gesamtbild aller auf die Tugend bezüglichen natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisse gewinnen, so war sie angewiesen, über die Heilige Schrift hinauszugehen und mit den Ergebnissen der theologischen Forschung die von der griechischen und römischen Weltweisheit gewonnenen Ergebnisse zu vereinigen.

Kein Teil der Sittenlehre hatte bei den Alten eine sorgsamere Behandlung erfahren als gerade die Lehre von der Tugend. Bahnbrechend hatte in dieser Hinsicht besonders Sokrates gewirkt, dessen ganzes Nachdenken sich auf die höchsten geistigen Lebensbetätigungen, Wissen und Tugend, richtete. Das bekundet vor allem die staunenswerte Weiterentwicklung der Tugendlehre bei seinem größten Schüler, Plato, und dessen Schüler, Aristoteles.

Albert schließt sich am meisten an Aristoteles an, der die Tugend nicht wie Sokrates und Plato als ein Wissen, sondern als eine durch fortgesetzte Übung erworbene Tüchtigkeit bezeichnete, vermöge deren der Mensch die ihm eigentümliche und vernünftige Tätigkeit mit Leichtigkeit und Festigkeit ausübt[1]. Diese aristotelische Erklärung des Wesens der Tugend hebt zwar nicht wie die platonische die Beziehung der Tugenden zur Gottheit hervor, aber das Mangelhafte an ihr konnte doch, wie Albert klar einsah, leichter verbessert werden, als dies bei der platonischen hätte geschehen können. Er hat darum die aristotelische Tugendlehre zur Grundlage seiner eigenen gewählt, sich aber auch ständig bemüht, ihr ein christliches Gepräge zu geben. Im Gegensatz zu Aristoteles stellt er die Geistestugenden, Kunst, Klugheit, Verstand, Wissenschaft und Weisheit, nicht schlechthin über die sittlichen Tugenden — allen diesen aristotelischen Tugenden wird nur eine sehr bescheidene Rolle zugewiesen —, noch viel weniger sieht er in Verstand, Wissenschaft und Weisheit die Quellen reinster Glückseligkeit. Diese ganze, nur wenigen Auserwählten auf den Leib geschnittene Rangordnung der Tugenden ist bei Albert verschwunden. Er gehörte einer Volkskirche an, die auch den Geringsten höchste Seligkeit in Aussicht stellte, einer Religion, in der nicht Wissen, sondern Glaube und Liebe als Höchstes galt, einer Glaubensgemeinschaft, in der das Natürliche geringer geschätzt wurde als die Gnadengaben, die Gott als freies, unverdientes Geschenk verleiht, die aber doch so notwendig sind, daß ohne sie eine Erreichung der ewigen Seligkeit unmöglich ist.

[1] Vgl. Ethic. nic. 2, 1.

Alle diese christlichen Lebenswahrheiten stehen für Albert unverrückbar fest. Besonders scharf wird von ihm überall die Beziehung der Tugenden auf Gott als unerläßliche Bedingung ihrer wahren Vollkommenheit bezeichnet. Die Vollendung des natürlichen Tugendlebens durch das übernatürliche sowie die praktische Erwerbung der Tugend wird ganz nach der überlieferten theologischen Lehre dargestellt.

Gegenüber der aristotelischen Tugendlehre mußte auch der Kreis der Tugenden erweitert werden und der Begriff der Tugend. Er selber macht darauf aufmerksam, daß bei allen oder bei einzelnen Theologen vieles als Tugend gilt, was der altheidnische Sittenlehrer zu den Leidenschaften rechnete, so die Furcht, die Freude, die Hoffnung, die Liebe[1].

1. Begriff und Wesen der Tugend.

Wie ausgeführt, wird in der albertinischen Theologie die natürliche und übernatürliche Tugend in jener innigen Verbindung aufgefaßt und behandelt, wie sie sich im rechten Christenleben findet.

Dementsprechend wird von den fünf in der theologischen Summe[2] erwähnten Begriffsbestimmungen, von denen je eine Augustinus, Cicero und Anselm zum Urheber hat, während zwei von Aristoteles herrühren, die von Augustinus gegebene als die „bessere" und „auch entsprechende" erklärt. Nach dieser ist aber die Tugend eine „gute Beschaffenheit der Seele, kraft deren der Mensch recht lebt, die keiner schlecht gebraucht, die Gott allein im Menschen wirkt"[3].

In ihr sind nach Albert alle Wesensbestandteile der Tugend genannt.

Sie ist eine Beschaffenheit, und zwar eine gute Beschaffenheit der Seele. Sie vervollkommnet nämlich die Seele zum Guthandeln. Diese Beschaffenheit ist näherhin ein Habitus, d. h. eine feste, nicht leicht zu beseitigende Beschaffenheit, wodurch sich die Tugend von den vorübergehenden Neigungen unterscheidet, die nach Aristoteles[4] leicht beseitigt werden können.

Die Tugenden sollen den Menschen zum „Rechtleben" befähigen. Sie vervollkommnen ihn zur Vollbringung bestimmter guter Werke, indem sie dieselben auf das von Gott gewollte Endziel hinrichten und sie in der „rechten Mitte" halten, unter Vermeidung jedes Zuviel und jedes Zuwenig[5]. Ihr

---

[1] Vgl. In sent. 4, d. 14, a. 3 sol. [2] 2, tr. 16, q. 103, m. 1.

[3] In sent. 2, d. 27, a. unic.: Bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam solus Deus in homine operatur. Nur die einzelnen Bestandteile sind von Augustin. [4] Categ. 8.

[5] In sent. 2, d. 27, a. un. ad 3: Est rectitudo extensio actus in finem, vel in rationem medii, sine defluxu a fine, vel ad superfluum, vel ad diminutum, et haec est rectitudo virtutis in genere.

Gegenstand ist das „Schwierige und Gute". Durch ihre Aufgabe unterscheiden sie sich von der Gnade, die nur zum Verdienstlichleben, aber nicht unmittelbar zum Rechtleben befähigt.

Da die Tugenden den Menschen ihrem Wesen nach zum Guten hinordnen, ist auch ihr Mißbrauch an sich ausgeschlossen. Nur durch Einwirkung außerwesentlicher Umstände ist eine schlechte, ungeordnete Betätigung wenigstens der erworbenen Tugenden möglich, so, wenn die Tugend allein um der Tugend willen geliebt und geübt wird [1].

Die letzten Worte der Begriffsbestimmung der Tugend, „die Gott allein im Menschen wirkt", gelten nur von der erhabensten Art der Tugenden, nämlich der übernatürlich eingegossenen. Sie allein können den Menschen zum vollkommenen „Rechtleben" befähigen.

Über den Träger der Tugend hat sich Albert verschieden geäußert. Einmal [2] meint er, daß die Seele Trägerin der Tugenden sei, nicht die Seelenvermögen. Letztere könnten deswegen nicht Träger der Tugenden sein, weil sie kein selbständiges Sein besäßen. Nur insofern sei eine Tugend „in einem Seelenvermögen", als die Seele durch eine Tugend mehr hinsichtlich eines Seelenvermögens vervollkommnet werde als hinsichtlich eines andern. An andern Stellen, und zwar an den meisten in Frage kommenden, bezeichnet er aber doch die Seelenvermögen als Träger der Tugenden [3], eine Ansicht, der auch Thomas in seiner theologischen Summe [4] beipflichtet. Wiederum in Übereinstimmung mit seinem Schüler lehrt Albert [5] auch, daß das sinnliche Begehren und das zornmütige Vermögen, insoforn sie einigermaßen an der Vernunft teil haben, Träger von Tugenden sein können.

2. Unterscheidung und Einteilung der Tugenden.

Die Tugend ist nach Albert nicht eine, sondern es gibt nach ihm eine größere Zahl von Tugenden [6].

Über die Unterscheidung der Tugenden der Art nach findet sich nur wenig Grundsätzliches in seinen Werken. In seiner Sentenzenerklärung bemerkt er nur kurz, daß sich die Tugenden „nach ihren nächsten Zwecken, die in ihrer Materie und ihrem Gegenstande sind" [7], unterscheiden.

---

[1] S. theol. 2, tr. 16, q. 102, m. 3 sol. [2] In sent. 4, d. 14, a. 8 sol.

[3] Vgl. In sent. 3, d. 26, a. 3. [4] 1, 2, q. 56, a. 1.

[5] Thom., S. theol. 1, 2, q. 56, a. 4. Alb., In sent. 2, d. 24, a. 9 ad 3.

[6] So lehrte auch Aristoteles (Ethic. nic. 2, 1) gegen Plato, desgleichen die gesamte christliche Theologie.

[7] In sent. 3, d. 27, a. 5 ad contra: Virtutes differunt secundum fines proximos, qui sunt in suis materiis et suis obiectis.

Die Einteilung des „Tugendgeschlechtes" in seine verschiedene Arten ist noch sehr mangelhaft und unklar, da Albert es nicht vermochte, aus den Sätzen der griechisch-römischen Weltweisheit und der christlichen Lehre einen einheitlichen Guß herzustellen.

Das zeigt sich sofort bei der Einteilung der Tugenden, die er in der theologischen Summe an erster Stelle[1] behandelt. Sie unterscheidet die Tugenden mit Rücksicht auf die Wirkursache in theologische und Kardinal- oder erworbene Tugenden. Die theologischen Tugenden ordnen das Verhältnis zu Gott. Daher ihr Name. Es sind drei: Glaube, Hoffnung und Liebe. Sie sind aber auch insofern göttliche Tugenden, als sie von Gott eingegossen sind. Der Glaube gibt dem Menschengeiste das Hinstreben zur „höchsten Wahrheit", die Hoffnung richtet ihn auf zum Erstreben des „Schwierigen, das da ist die höchste Seligkeit, die allein abhängig ist von der göttlichen Güte und sonst von nichts", die Liebe endlich befähigt ihn zur Hingabe an das „höchste Gut" und an alles Gute, welches ein Abbild des höchsten Gutes ist. — Kardinaltugenden sind es vier: Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigkeit. „Sie ordnen die Leidenschaften und bewegen zur Mitte hin, die sich bei den Leidenschaften und Handlungen findet, und sind erworben, wie Aristoteles sagt, durch Angewöhnung und Lehre, obwohl Sokrates, wie Plato im Menon erzählt, gesagt hat, daß die Tugend nicht etwas sei, was man sich angewöhnen oder erlernen kann, sondern eine Gabe Gottes."

Was Albert hier über die theologischen Tugenden ausführt, ist klar und entspricht durchaus dem, was die gesamte Theologie von jeher gelehrt hat. Mannigfach ungenau und unbestimmt ist aber das, was er über die Kardinaltugenden sagt.

Die Lehre von bestimmten Haupt- und Grundtugenden des sittlichen Lebens brauchte Albert nicht erst der griechisch-römischen Weltweisheit zu entnehmen, auf die sie allerdings zurückgeht[2]. Sie war schon längst Bestandteil der christlichen Theologie geworden und hatte ihren Platz auch in den Sentenzenbüchern des Lombarden gefunden[3]. Der Lombarde beruft sich für sie auf das achte Kapitel des Buches der Weisheit[4] und auf Augustinus[5]. Vor

---

[1] 2, tr. 16, q. 103, m. 2 sol.

[2] So kennt schon Plato vier bzw. fünf Grundtugenden: Weisheit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit, wozu im Protagoras die Frömmigkeit als Gerechtigkeit gegen die Götter beigefügt wird. — Cicero führt in seiner Rhetorik (De invent. l. 2) auf die von der christlichen Theologie genannten Kardinaltugenden alle andern zurück. — Aristoteles hingegen ordnet nicht alle Tugenden den vier Kardinaltugenden unter.

[3] Sent. 3, d. 33. [4] Sap. 8, 7.

[5] De trinit. 14, 9.

letzterem spricht aber bereits Ambrosius[1] von vier Kardinaltugenden, die er an andern Stellen auch „Haupttugenden" nennt.

Albert wird diese Lehre unmittelbar wohl dem Lombarden entnommen haben. Auffallend ist nun aber, daß er die Kardinaltugenden mit den erworbenen Tugenden gleichsetzt, sie den theologischen als den eingegossenen gegenüberstellt und sich zu ihrer Erklärung ausschließlich auf die altheidnische Philosophie beruft. Danach könnte man annehmen, Albert sei der Ansicht, es gäbe überhaupt nur vier erworbene Tugenden und die Kardinaltugenden könnten nie eingegossen sein.

Das ist aber durchaus nicht der Fall. Außer den vier Kardinaltugenden kennt er noch eine Reihe anderer erworbener Tugenden und er gibt auch an andern Stellen zu, daß die Kardinaltugenden von Gott eingegossen sein können[2].

Die Vierzahl der vier Kardinaltugenden erklärt Albert in folgender Weise: Die Kardinaltugenden haben die Aufgabe, die menschlichen Handlungen so zu leiten, daß der Zustand des gesellschaftlichen Lebens ein guter und das Verhalten gegenüber den Mitteln zur Erreichung des ewigen Zieles ein richtiges ist[3]. Die Befähigung nun, das, was zur Lösung dieser Aufgabe notwendig gehört, gut zu bestimmen, gibt die Klugheit. Zur Ausführung des als gut und notwendig Erkannten kräftigen die andern drei Kardinaltugenden. Das richtige Verhalten gegen den Nebenmenschen[4] wahrt die Gerechtigkeit, für die rechte Ordnung im Innern des handelnden Menschen selber sorgen Mäßigkeit und Starkmut. Erstere befähigt zur rechten Beherrschung dessen, was von Natur in uns ist, unserer Neigungen und Leidenschaften, letztere verschafft uns die Leichtigkeit und Fertigkeit, uns gegen das, was Schwieriges von außen herantritt, pflichtgemäß zu benehmen. Daraus erhellt auch, daß die Tugend zwar keine Leidenschaft ist, diese aber doch in den Kreis ihrer Tätigkeit zieht. Insbesondere kann sie die Leidenschaft zum tätigen

[1] Offic. 1, 27.

[2] In sent. 4, d. 18, a. 8 sol.: Et per hoc lux habet convenientiam cum gratia, quae est prima forma movens ad formationem in bene esse omnes potentias et ipsam animae essentiam, producens quasi ex se alias particulares formas potentiarum, sc. virtutes theologicas et politicas, secundum quod sunt infusae.

[3] Man beachte, wie hier (In sent. 3, d. 33, a. 2) ein philosophischer und ein theologischer Gedanke miteinander verbunden sind.

[4] Diese Bestimmung der Aufgabe der Gerechtigkeit ist wieder ganz aristotelisch. Vgl. Ethic. nic. 5, 3. Es geht indessen zu weit, die Ordnung des ganzen Verhaltens gegen die Nebenmenschen als Sache der Gerechtigkeit zu bezeichnen. In der nikomachischen Ethik macht sich auch deutlich ein Schwanken in Bezug auf diese Bestimmung der Gerechtigkeit bemerkbar.

Mitwirken bringen, wobei sie jedoch stets erster Beweggrund bleibt; so kann z. B. jemand mit Mitleid Almosen geben, bewogen durch irgend eine Tugend[1].

Mit den alten Weltweisen nennt Albert die Kardinaltugenden auch Haupttugenden oder bürgerliche, politische Tugenden[2]

Kardinaltugenden, wörtlich „Angeltugenden", wurden die in Frage stehenden Tugenden von den Gelehrten der alten Welt deswegen genannt, „weil sie die Angeln sind, um die sich das ganze menschliche Leben bewegt, wenn und sofern es in bürgerlicher Hinsicht ehrbar ist". Wenn Hieronymus sage, daß man durch sie in diesem Leben gut lebe und nachher zur ewigen Seligkeit gelange, so beziehe sich dies auf die eingegossenen und mit der Gnade verbundenen Kardinaltugenden. Albert selbst führt als Grund der Benennung an, daß die andern Tugenden nur die eigenartige Tätigkeit der Kardinaltugenden für ein bestimmtes, von dem der Kardinaltugenden verschiedenes Gebiet vollziehen[3]. So „mäßigen" für bestimmte Gebiete die Nüchternheit, die Enthaltsamkeit, die Sparsamkeit, so vollziehen die Aufgaben der Gerechtigkeit für bestimmte Gebiete die ehrerbietige Ergebenheit, die Barmherzigkeit und die Tugend der Gottesverehrung.

Die Bezeichnung „Haupttugenden" erklärt Albert daraus, daß die Kardinaltugenden ihre Tätigkeit auf den wichtigsten und schwierigsten Gebieten entfalten müssen, während die mit ihnen verbundenen Tugenden ein leichter in Ordnung zu bringendes Feld ihrer Tätigkeit besitzen; so ist Gegenstand der Mäßigkeit das, was am meisten ergötzt, die aus der Berührung kommenden Freuden; dagegen Gegenstand der Nüchternheit ist der Genuß von Speise und Trank. Daraus ergibt sich auch, daß die Kardinal- und die mit ihnen verbundenen Tugenden sich nicht wie Gattung und Arten verhalten.

„Bürgerliche" Tugenden werden nach Albert die Kardinaltugenden genannt, weil sie die Grundlage eines glücklichen Gemeinschaftslebens sind.

Die Kardinaltugenden werden von Albert in verschiedener Weise geordnet und aufgezählt[4]. Nach der Schwierigkeit des Gebietes der Betätigung

---

[1] In sent. 4, d. 15, a. 14 ad obi. 2. Dieser im Grunde aristotelische Gedanke ist namentlich der stoischen Lehre vom tugendhaften Menschen unmittelbar entgegengesetzt. Thomas, der in seiner theologischen Summe der Untersuchung des zwischen Leidenschaft und sittlicher Tugend bestehenden Verhältnisses mehrere Artikel gewidmet hat, bemerkt hierüber: Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit discordia inter stoicos et peripateticos, sicut Augustinus dicit (De civ. Dei 9, 4). Stoici enim posuerunt, quod passiones animae non possunt esse in sapiente, sive virtuoso: peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit, posuerunt, quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductae. S. theol. 1, 2, q. 59, a. 2 sol. [2] In sent. 3, d. 33, a. 2.

[3] In sent. 3, d. 33, a. 2 ad q.: Dicendum, quod cardinalitatis ratio est in hoc, quod inferiores respiciunt rationes earum.

[4] In sent. 3, d. 33, a. 3 ad q. 5.

kommt zuerst der Starkmut, dann die Mäßigkeit, die Klugheit und endlich die Gerechtigkeit. Nach der Größe und Wichtigkeit der Güter, die die Tugenden wahren wollen, ist an erster Stelle die Gerechtigkeit zu nennen, dann die Mäßigkeit, der Starkmut und zuletzt die Klugheit. Schaut man auf das Seelenvermögen, das zunächst von der Tugend vervollkommnet wird, so muß man der Klugheit den ersten Platz einräumen, weil die Vernunft in der Leitung der übrigen Seelenkräfte die notwendige Umsicht gibt; auf sie folgt die Gerechtigkeit, die die Vernunft in ihrer das Verhältnis zum Mitmenschen ordnenden Tätigkeit vervollkommnet, die Mäßigkeit und der Starkmut, die das sinnliche Begehren und das zornmütige Vermögen in den richtigen Bahnen halten. Endlich wird noch die im Buche der Weisheit[1] beobachtete Reihenfolge erwähnt, in der nach Alberts Erklärung die Mäßigkeit an erster Stelle erscheint, weil sie die notwendige Voraussetzung der Klugheit ist; die Klugheit selbst nimmt in ihr den zweiten Platz ein, die das Gemeinwohl sichernde Gerechtigkeit und der das Wohl des Einzelnen wahrende Starkmut bilden den Schluß.

Keine der Kardinaltugenden nimmt, mit andern verglichen, in höherem Maße die Bedeutung einer „Angel" ein als diese[2]. Doch sind die Betätigungsgebiete der einzelnen Kardinaltugenden von ungleichem Umfange. Das umfassendste Gebiet besitzt die Klugheit: sie berücksichtigt überhaupt alles, was zu einem sittlich guten Werke taugen kann. Mäßigkeit und Starkmut haben die am engsten umgrenzten Gebiete. Die Gerechtigkeit nimmt eine Mittelstellung ein.

Daraus ergibt sich, daß ein und derselbe Gegenstand in den Wirkungskreis mehrerer Kardinaltugenden gehören kann, von denen jede ihn von einer andern Seite auffaßt, weswegen auch ihre innere Verschiedenheit unberührt bleibt.

Der ersten Einteilung der Tugenden, die sie in theologische und Kardinaltugenden scheidet, steht die zweite sehr nahe, die natürliche und aus der Gnade herauswachsende Tugenden einander gegenüberstellt[3]. Die natürlichen Tugenden sind gleichsam natürlich mit der Seele verbunden und werden durch Gewohnheit und Übung erworben. Sie werden darum auch „Gewohnheitstugenden" genannt. Albert bezeichnet sie „als entfernteste Anlagen zum Besten"[4]. Sie sind ähnlich den Betätigungen, aus denen sie entstehen[5].

---

[1] Sap. 8, 7.

[2] In sent. 3, d. 33, a. 2 ad 6: Ad aliud dicendum, quod nulla illarum est cardinalior alia, sed una potest esse generalioris materiae quam alia.

[3] Vgl. Paradisus animae, Prol.

[4] In sent. 3, d. 23, a. 5 sol.: Remotissimae dispositiones suorum sunt perfectorum ad optimum.

[5] In sent. 2, d. 26, a. 2 ad q.

Die übernatürlichen oder eingegossenen Tugenden sind ihrem Wesen und ihrer Form nach von den erworbenen verschieden. Sie haben Gott allein zur Ursache, der sie in der Seele hervorbringt oder in diese eingießt. Der Mensch hat nur die Hindernisse wegzuräumen, die der Eingießung entgegenstehen, und sich zum Empfange des göttlichen Gnadenwirkens bereit zu halten, weil Gott niemand zur Aufnahme der Tugenden zwingen will. — Die eingegossenen Tugenden wurzeln in der Gnade wie die Seelenvermögen in den Seelenwesen[1]. Von ihr verschieden, sind sie doch aufs innigste mit ihr verbunden. Wesentlich verschieden sind sie von der Gnade, weil sie besondere, zu ihr hinzugefügte Eigentümlichkeiten sind, deren Mannigfaltigkeit auch die große Zahl der Tugenden erklärt, während die Gnade stets nur eine ist[2]. Die innige Verbindung zwischen Gnade und Tugend, die trotz der wesentlichen Verschiedenheit besteht, ist darin begründet, daß die Tugenden virtuelle Teile der Gnade sind, unentbehrlich für die volle Entfaltung ihrer Kraft.

Die Hervorbringung der übernatürlichen vollkommenen Tugenden gestaltet sich je nach dem sittlichen Zustand des Menschen, der sie empfangen soll, verschieden. Sind schon natürliche Tugenden vorhanden, so werden diese nur vervollkommnet, die „formlosen" Tugenden brauchen nur „formiert" zu werden; fehlen aber solche Anknüpfungspunkte, so muß Gott die Tugenden mit allem, was zu ihnen gehört, in die Seele eingießen. Albert bezeichnet diese Lehre als „gesündere Ansicht", für die er u. a. als Grund anführt, daß die Gnade, die viel geordneter als die Natur sei, nicht unvollkommener wie diese wirken könne; diese aber gehe nach Aristoteles immer auf dem kürzesten Wege vor, vermeide das Überflüssige und ermangle nicht des Notwendigen[3].

Die weitere in der theologischen Summe[4] erwähnte Einteilung der Tugenden in Tugenden, die reinigen, stärker reinigen oder einer schon gereinigten Seele angehören, schließt sich an die von Plotin gegebene Unterscheidung an. Sie hatte schon vor Albert Aufnahme in die Scholastik gefunden, so z. B. bei Wilhelm von Auxerre. Albert schein auf Plotin durch die Bedasche Erklärung des Propheten Osee aufmerksam geworden zu sein. Jene drei Tugendarten bestimmt er als drei Stufen der Ordnung und Beherrschung der Leidenschaften, wie sie die Tugenden nach und nach herbeiführen.

---

[1] In sent. 2, d. 26, a. 11 sol. [2] In sent. 2, d. 26. a. 12 sol.

[3] In sent. 3, d. 23, a. 9.

[4] 2, tr. 16, q. 103, m. 2 sol. Plotin unterscheidet bürgerliche, reinigende und vergöttlichende Tugenden (Ennead. 1, 2). Thomas nennt als Quelle, aus der er die Kenntnis der Plotinschen Einteilung schöpfte, Macrob., De somnio Scipionis I 8. Er selber unterscheidet im Anschluß an diesen virtutes politicae, purgatoriae, purgati animi, exemplares, Albert virtutes purgantes, purgatoriae, purgatae animae.

Albert hat die Tugenden ferner in sittliche und Verstandestugenden unterschieden, wie vor ihm Aristoteles[1]. Das Gebiet der sittlichen Tugenden sind die „Leidenschaften und Handlungen". Die Verstandestugenden sind innig mit der Haupttugend der Klugheit verbunden[2]. Es sind im ganzen fünf: die Weisheit schlechthin, die Weisheit auf einem bestimmten Gebiete, Wissenschaft, Klugheit, Kunst[3]. Die Weisheit im vollen Sinne beschäftigt sich mit der Erkenntnis der Dinge in ihren höchsten Gründen, Aufgabe der Wissenschaft ist das schlußweise Erkennen, die Klugheit hat das zum sittlichen Handeln notwendige Wissen zu beschaffen, die Kunst endlich hat gestaltend auf äußere Dinge einzuwirken. Obwohl alle diese Tugenden ihrem Betätigungsgebiete und ihrem Ursprunge nach Verstandestugenden sind, so ist doch bei ihrem Wirken der Wille mitbeteiligt; dies gilt am meisten von der Klugheit[4].

Eine letzte Einteilung der Tugenden nimmt Rücksicht auf die Seelenkräfte, die ihre Träger sind, und ist der zweifelhaft aristotelischen Schrift „Von den lobenswerten Gütern" entnommen. Sie hat für die albertinische Tugendlehre weiter keine Bedeutung.

Trotzdem die Tugenden das ganze geistig-sittliche Leben umspannen, gibt es doch noch nach den Ausführungen unseres Meisters manche verdienstliche, ja auch gebotene Handlungen, die keine wesentlichen Betätigungen irgend einer Tugend sind, z. B. sitzen, stehen, auf einen Turm steigen[5]. Jedoch können auch solche Handlungen irgendwie auf eine Tugend, besonders auf die Liebe zurückgeführt werden.

Albert bemerkt ferner, daß wir für viele Tugenden gar keine Namen haben, so daß es also auch „unbenannte Tugenden" gibt[6]. Für manche habe man zum Ersatz die Namen jener Leidenschaften gewählt, deren Tätigkeitsweisen eine gewisse Ähnlichkeit mit denen der in Frage stehenden Tugenden eigen sei, z. B. für die Hoffnung. Letzteres sei auch dadurch besonders notwendig geworden, weil die christliche Sittenlehre vieles als Tugend fasse, was die heidnische Weltweisheit nur als Leidenschaft bezeichnet habe[7].

Die Tugenden haben ihr Ur- und Vorbild in Gott, jedoch nur insoweit ihnen nichts Unvollkommenes anhaftet[8].

---

[1] Ethic. nic. 2, 1. [2] S. theol. 2, tr. 16, q. 103, m. 2 sol.

[3] Aristoteles hat zunächst vier dianoetische Tugenden: *τέχνη, φρόνησις, ἐπιστήμη, νοῦς*. Die *σοφία* im relativen Sinne ist das Höchste in der Sphäre der *τέχνη*, die *σοφία* im absoluten Sinne das Höchste in der Sphäre der *ἐπιστήμη* und des *νοῦς*.

[4] In sent. 4, d. 14, a. 3 sol.

[5] In sent. 4, d. 14, a. 3 ad 4.

[6] In sent. 3, d. 9, a. 6 sol.

[7] In sent. 3, d. 26, a. 1 sol.; 4, d. 14, a. 3.

[8] In sent. 4, d. 15, a. 14 ad obi. 1.

3. Die „Mitte" der Tugend.

Die Lehre von der „rechten Mitte", die die Tugend einhält, faßt Albert in seiner theologischen Summe[1] in den Satz zusammen: „Jede Tugend kennt eine Mitte, jedoch ist diese eine verschiedene." Den Lehranschauungen des Aristoteles[2] entnommen, bedeutet dieser Satz im Sinne Alberts, daß es der Tugend eigen ist, bei Beherrschung der Leidenschaften und bei Regelung des menschlichen Handelns den richtigen Weg dadurch zu sichern, daß die menschliche Tätigkeit in der Mitte zwischen zwei fehlerhaften äußersten Gegensätzen gehalten wird.

Wie aus dem angeführten Hauptsatze hervorgeht, ist Albert mit Aristoteles der Ansicht, daß alle Tugenden eine bestimmte, wenn auch nicht die gleiche Mitte einhalten müssen, wenn sie wahrhaft Tugenden sein sollen. Nur die theologischen Tugenden halten nach ihm keine Mitte ein. Bei ihnen besteht die Schwierigkeit nicht darin, das richtige Maß unter Vermeidung des Zuviel und Zuwenig zu wahren, sondern sie ergibt sich aus der Notwendigkeit, „die Seele außer sich und über sich zu erheben"[3]. Die Gegensätze der theologischen Tugenden entstehen dadurch, daß das zerstört wird, was notwendige Bedingung derselben ist.

Als Mitte der Verstandestugenden wird die rechte Einsicht, die ratio recta bezeichnet.

Die Mitte der sittlichen Tugenden bestimmt die theologische Summe[4] als „Mitte zweier Sündhaftigkeiten". Danach wäre also die Tätigkeit der sittlichen Tugend stets die Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig, die beide sündhaft sind. Von dieser Darstellung weicht aber die der Sentenzenerklärung merklich ab. In diesem Werke wird an einer Stelle[5] als Mitte der „Vernunfttugenden", nämlich der Klugheit und der Gerechtigkeit, die rechte Einsicht, als Mitte der übrigen erworbenen Tugenden „der gleiche Abstand (von den sündhaften äußersten Gegensätzen) bei Bewegung der Leidenschaften" genannt, an einer andern Stelle[6] wird als Mitte der Klugheit die rechte Einsicht und als Mitte der Mäßigkeit und des Starkmuts die Mitte zwischen einem fehlerhaften Zuviel und einem fehlerhaften Zuwenig bezeichnet; hinsichtlich der Gerechtigkeit wird aber bemerkt, daß sich bei ihr

---

[1] 2, tr. 16, q. 103, m. 1 bei der Besprechung der zweiten aristotelischen Begriffsbestimmung der Tugend.

[2] Ethic. nic. 2, 5.

[3] In sent. 3, d. 26, a. 1 ad 5: In virtute theologica est difficultas penes elevare animam extra se et supra se.

[4] 2, tr. 16, q. 103, m. 1 def. Arist. 2 ad 1.

[5] In sent. 3, d. 26, a. 1 ad 5. [6] In sent. 4, d. 14, a. 3 sol.

„nicht immer die Mitte zwischen zwei Fehlerhaftigkeiten finde, auch nicht solcher, die sich zueinander wie Zuviel und Zuwenig verhalten". Die Gerechtigkeit habe nämlich die sachliche Mitte zu beachten. Bei Verletzung des Rechtes sei auf seiten des Geschädigten nur ein sündeloses Zuwenig, während die Handlungsweise des Schädigenden allein ein sündhaftes Zuviel darstelle. Die rechte Mitte auf dem Gebiete der Gerechtigkeit besteht also darin, jedem genau das zu geben, was ihm gebührt [1].

4. Von dem Zusammenhange der Tugenden.

Den Zusammenhang der Tugenden zu untersuchen, wurde Albert jedenfalls zunächst durch den Lombarden veranlaßt, der in seinen Sentenzenbüchern [2] den Zusammenhang der eingegossenen Tugenden unter Berufung auf Hieronymus [3] und Augustinus [4] kurz dargetan hatte.

Nachdem nun auch noch die Sätze der griechisch-römischen Weltweisheit über den Zusammenhang der Tugenden bekannt geworden waren, lag nichts näher, als auch die von vielen behauptete Verbindung der natürlichen Tugenden einer gründlichen Untersuchung zu unterwerfen. Albert redet darum vor allem von dem Zusammenhange der natürlichen und sodann von dem der übernatürlichen Tugenden.

Die Frage, ob die natürlichen Tugenden miteinander verbunden sind, verneint Albert durchaus, ganz im Gegensatz zu Thomas [5], der schon in der Sentenzenerklärung den Zusammenhang der vollkommenen erworbenen Tugenden behauptet. Sehr bezeichnend ist es wieder, daß Albert sich für seine Meinung vornehmlich auf Augustinus [6] stützt und zur Begründung den aristotelischen Satz [7] beizieht, daß die erworbenen Tugenden durch Tätigkeiten oder durch Erfahrung und Belehrung hervorgebracht werden. Er schließt daraus, daß wie die Tätigkeiten unter sich nicht verbunden sind, so auch ihre Erzeugnisse, die natürlichen Tugenden, unter sich in keinem Zusammenhang stehen [8].

---

[1] In sent. 4, d. 14, a. 3 sol. Dieser Gedanke ist Ethic. nic. 5, 9 entnommen; als die beiden äußersten Gegensätze stellt Aristoteles hier das Unrechttun und das Unrechtleiden hin. Damit war aber der Begriff der äußersten Gegensätze, wie er ihn in der Begriffsbestimmung der Tugend festhält, vollständig verändert. Man kann sagen, daß bei der Gerechtigkeit der frühere Begriff der Mitte gar nicht anwendbar ist; diese Tugend hat nur das Zuviel als Laster neben sich, aber nicht auch das Zuwenig; vielmehr ist dieses Zuwenig hier gar kein Handeln. Vgl. Kirchmann, Erläuterungen zur nikom. Ethik des Aristoteles 101.

[2] Sent. 3, d. 36. [3] In Is. 56, 1. [4] Ep. 167, § 10.

[5] In sent. 3, d. 36, q. 1, a. 1. [6] Ad Hier. Ep. 167, § 10.

[7] Ethic. nic. 2, 1.

[8] In sent. 3, d. 36, a. 1 sol. Aristoteles behauptet indes den Zusammenhang der wahrhaften, eigentlichen Tugenden (Ethic. nic. 6, 13). Die von ihm unternommene

Es hat demnach der, welcher eine erworbene Tugend besitzt, nicht auch notwendig alle andern. Wer die natürliche Tugend der Keuschheit besitzt, kann dabei doch ein Geizhals sein. Selbst die Tugend der Klugheit[1] muß der nicht notwendigerweise besitzen, welcher eine andere Tugend zu eigen hat. Aufgabe der Klugheit ist es zwar, bei allen Handlungen zu untersuchen und zu entscheiden, was mit Rücksicht auf das Endziel gewählt werden soll oder nicht, Hindernisse fernzuhalten, auf Gefahren aufzumerken und sie zu vermeiden. Aber damit ist nach der Meinung Alberts noch nicht gegeben, daß jemand, der eine Tugend besitzt, die durch die Klugheit geleitet wird, auch letztere in vollem Umfange haben muß. Ein solcher hat nach ihm die Klugheit nur für ein besonderes Gebiet, er besitzt sie nur in gewisser Hinsicht[2].

Übrigens bemerkt Albert, daß eine genaue Überlegung nicht unbedingt und in jedem Falle der Betätigung der natürlichen sittlichen Tugenden vorangehen müsse, damit diese eine geordnete sein könne. Wie das Schwere kraft des ihm innewohnenden Strebens ohne Überlegung sicherer den richtigsten Weg zum Mittelpunkte der Erde finde als der berechnende Erdmesser, so sei auch die Tugend aus eigener Kraft sicher in ihrem Gegenstande, und er brauche ihr nicht erst gezeigt zu werden[3]. Demgemäß wird auch der „von vielen vertretene Satz": „Kein Ding erstrebt ein anderes, bevor es erkannt wird", als „eine auf dem ganzen Gebiete der Natur und auf dem aller sittlichen und durch Gewohnheit erworbenen Tugenden durchaus falsche Behauptung" verworfen.

Im Unterschiede von den natürlichen sind die eingegossenen, mit der Gnade verbundenen Tugenden aufs engste miteinander verknüpft[4]. Wer eine hat, besitzt alle. Sie sind verknüpft durch ein dreifaches Band, nämlich durch das der heiligmachenden Gnade, in der sie alle wurzeln und

---

Scheidung des Sittlichen in natürliche und eigentliche Tugend berücksichtigt Albert gar nicht.

[1] Hierin weicht Albert wiederum von Aristoteles (Ethic. nic. 6, 13) ab, der ausdrücklich bemerkt, daß die Tugenden nicht ohne die Klugheit bestehen können.

[2] In sent. 3, d. 36, a. 1 ad 8: Dicendum, quod prudentia potest haberi secundum quid in unaquaque divisim; sed non oportet, quod habita aliqua illarum habeatur alia simpliciter: vel etiam, quod habita una habeantur aliae, quia multi sunt e contrario operantes.

[3] In sent. 3, d. 23, a. 7 ad 3: Castitatem in hoc, quod casta operatur, et iustitiam in hoc, quod iusta, non oportet praeratiocinari de iustis et castis, quia sine deliberatione tangunt medium passionum innatarum secundum delectabile tactus . . . unde quaelibet virtus per se certa est in suo obiecto: et non oportet, quod ostendatur ei.

[4] In sent. 3, d. 36, a. 2 sol.: Dicendum, quod virtutes infusae et formatae connexae sunt, ita quod una habita habentur omnes.

zu deren Kraftentfaltung sie dienen, sodann auch durch das Band der Liebe, die allen Tugenden zum Verdienstlichwirken verhilft, zu der sie alle hinstreben, damit sie durch sie in Beziehung zum höchsten Ziele gesetzt werden, endlich durch das Band der allgemeinen Gerechtigkeit, insofern zu deren Begründung alle Tugenden zusammenwirken müssen. Mit dem Zustande der allgemeinen Gerechtigkeit sind nämlich alle Sünden unverträglich. Da aber die Sünden unmittelbar nur durch die entgegengesetzten Tugenden ausgeschlossen werden, so erfordert jener Zustand die Eingießung aller Tugenden.

Aus dem Gesagten zieht Albert drei Folgerungen:

Wer eine eingegossene, mit der Gnade verbundene Tugend besitzt, hat auch alle übrigen.

Wer eine schwere Sünde begeht, verliert alle durch die Gnade und Liebe vollkommen gemachten Tugenden und ist infolgedessen „einfachhin schlecht“ [1]. Doch tritt nicht an die Stelle jeder Tugend ein Laster. Glaube und Hoffnung werden nur durch die ihnen unmittelbar entgegengesetzten Sünden zerstört, andere Todsünden lassen sie als unvollkommene, der Lebensfülle und Kraft der Gnade und Liebe entbehrende Tugenden zurück.

Wird eine Tugend gemehrt, so werden auch alle übrigen dem Grade nach erhöht, da alle in der Gnade und Liebe verbunden sind [2].

In ihrem Wirken stehen alle Tugenden — gleichviel ob eingegossene oder erworbene — miteinander im Zusammenhange.

So unterstützen sich die Haupttugenden gegenseitig. Die Mäßigkeit legt der Klugheit ebenso wie der Gerechtigkeit und dem Starkmute die richtige Mäßigung auf. Der Starkmut gibt allen andern sittlichen Tugenden männliche Kraft, den Schwierigkeiten zu begegnen. Die Gerechtigkeit wahrt überall das Pflichtgemäße und Geziemende, die Klugheit aber ist die Lenkerin aller erworbenen Tugenden und die Behüterin vor Gefahren [3]. Ähnlich wie Thomas [4] hebt Albert aber auch in seiner Sentenzenerklärung [5] hervor, daß Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Starkmut nicht nur besondere Tugenden, sondern auch Bestimmtheiten bezeichnen können, die allen Tugenden eigen sind. Denn jede habe zu wählen, das Pflichtgemäße zu beobachten, Maß einzuhalten und Schwierigkeiten zu überwinden. Die Tätigkeiten, die den Haupttugenden zugeschrieben werden, seien darum auch oft nur „allgemeine Tätigkeiten der Tugenden“, und daß sich irgend etwas von einer Tugend in

[1] In sent. 3, d. 36, a. 3 ad 2 und ad 4.

[2] Daß trotzdem die Einwurzelung in der Seele eine mehr oder weniger feste sein kann, wird im folgenden besprochen werden. Vgl. In sent. 3, d. 36, a. 5.

[3] De muliere forti 16, 3.

[4] S. theol. 1, 2, q. 61, a. 4 sol. Rietter, Die Moral des hl. Thomas von Aquin 195.

[5] In sent. 3, d. 36, a. 1 ad 1.

einer andern finde, dürfe nicht ohne weiteres als Zeichen betrachtet werden, daß beide vorhanden und miteinander verbunden seien.

In ähnlicher Weise, wie die erworbenen, wirken die theologischen Tugenden unter sich zusammen, um den Menschen zu Gott hinzuführen. Der Glaube zeigt uns Gott, die Hoffnung strebt zu ihm hin und die Liebe eint uns mit ihm. Bei unserem Handeln gibt der Glaube der Absicht die Richtung auf das höchste Ziel. Die Hoffnung richtet uns in dieser Absicht auf, die Liebe ermöglicht das Verdienstlichwirken und führt uns zur ewigen Seligkeit, „indem sie uns durch Einwirkung auf das Gemütsleben zum Fortschritte bewegt, entflammt und hinzieht“ [1].

Alle Tugenden wirken zusammen, um das „geistige Gebäude“ im Menschen grundzulegen und zu vollenden. Seine Grundfeste ist der Glaube, die Vollendung gibt die Liebe [2].

Aus dem bisher Angeführten ergibt sich auch, daß ein und dieselbe Handlung mehreren Tugenden zugeschrieben werden kann, jedoch in verschiedener Weise. Auf dem Wege unmittelbaren Wirkens geht sie von jener Tugend aus, die sie hervorruft, „befehlsmäßig“ wirken sie die Tugenden, welche die sie unmittelbar hervorrufende Tugend zur Tätigkeit anregen, und als ermöglichende und fördernde Mächte kommen endlich jene Tugenden in Betracht, die irgend ein Hindernis, das sich der die Handlung unmittelbar hervorrufenden Tugend entgegenstellt, beseitigen, weswegen sie auch diesen zuerkannt werden darf [3].

5. Gleichheit und Ungleichheit der Tugenden.

Über die Gleichheit und Ungleichheit der Tugenden handelt Albert wiederum im Anschlusse an den Lombarden [4]. Er berücksichtigt dabei, wie dieser, lediglich die eingegossenen mit der Liebe verbundenen Tugenden. Ihre Würde ist nach seiner Auffassung eine verschiedene [5]. Die erhabenste aller Tugenden ist die Liebe, weil sie „nie aufhört“ [6], und weil sie als Spenderin der verdienstwirkenden Kraft, als Ziel aller Tugenden, als ihre Wirkursache und als „allumfassende Bewegerin in der verdienstlichen Bewegung“ eine ausgezeichnete Stellung einnimmt. Sie ist aber trotzdem keine Kardinaltugend, und macht die übrigen Tugenden, die die Handlungen der Art nach verschieden machen, nicht überflüssig.

---

[1] S. theol. 2, tr. 22, q. 138, m. 3 ad 2.

[2] In sent. 4, d. 16, a. 49 sol. S. theol. 2, tr. 16, q. 104, m. 3 ad 1.

[3] Der Gedanke ist Wilhelm von Auxerre entnommen, ebenso die Ausdrücke elicitive, imperative, expeditive. Das gibt Albert selbst an In sent. 4, d. 7, a. 5 ad q. 3 ad 7. Vgl. In sent. 4, d. 15, a. 22 ad 3.

[4] Sent. 2, d. 36. [5] In sent. 3, d. 36, a. 4 sol. [6] 1 Kor 13, 8.

Außerdem kann unter den Tugenden eine Ungleichheit hinsichtlich der Einwurzelung in der Seele herrschen[1]. Je kräftiger sich nämlich die wirkliche Betätigung einer Tugend gestaltet, um so fester verwächst letztere mit der Seele. Da nun nicht jede Tugend in gleich kräftiger Weise geübt wird, entsteht Ungleichheit in der Einwurzelung der Tugenden.

Verwandt damit ist die Ungleichheit im Gebrauche[2] und in der Betätigung der Tugend. Des öfteren bewirkt die Seelenverfassung des Menschen, die größere Pflege einer bestimmten Tugend, die bessere Angewöhnung an sie, eine für eine bestimmte Tugend besonders günstige Naturanlage, daß sie sich mehr und allseitiger entfalten kann als andere Tugenden, obschon sie nur in demselben Maße wie diese vorhanden ist. Auf diese Art der Ungleichheit der Tugenden kommt Albert verhältnismäßig häufig zurück. So sagt er in der Sentenzenerklärung: „Das ist falsch, daß der, welcher eine bessere Naturanlage hat, auch höhere Gnade besitzt; aber das ist wahr, daß, wenn zwei sind, die die gleiche Gnade haben und eine verschiedene Naturanlage, jener, der die bessere Naturanlage hat, sie besser in seinem Wirken verwenden kann: aber es folgt doch nicht daraus, daß er bei dem leichteren Gebrauch ein höheres Verdienst hat."[3] Folgerichtig bemerkt er an einer andern Stelle[4]: „Daraus, daß gewisse Leute klüger sind, folgt nicht, daß sie eine größere Klugheit besitzen." Diese Beobachtung ist sicher fein und treffend. Weil der wirkliche Tugendgebrauch infolge der erwähnten Verhältnisse so verschieden sein kann, bei gleicher bestehender Tugendverfassung, kann auch, wie Albert gelegentlich hervorhebt[5], auf jeden Heiligen das Wort der Heiligen Schrift[6] angewendet werden, das auch in den kirchlichen Tagzeiten wiederkehrt: „Keiner ist gefunden worden, der ähnlich wie er das Gesetz des Allerhöchsten beobachtet hätte."

Gleich sind alle Tugenden nach ihrem inneren Wesen, indem sie in gleicher Weise einfach sind und in ein und demselben Menschen in einem Maße der Gnade wurzeln, die auch allen in gleicher Weise die Vollkommenheit der Gnade verleiht.

6. Die Tugenden im Jenseits.

Der Übergang vom Stande der Gnade in den der Herrlichkeit führt die Vollendung des Tugendlebens herbei. Alles, was an den Tugenden unvollkommen ist, weil sie einer noch unvollkommenen Natur einwohnen, wird beseitigt.

---

[1] In sent. 3, d. 36, a. 5 sol. [2] In sent. 3, d. 36, a. 4 sol.
[3] In sent. 1, d. 16, a. 12 ad 5.
[4] In sent. 4, d. 14, a. 30 ad obi. 6.
[5] In sent. 4, d. 29, a. 3 ad q. 3 ad 2. [6] Sir 44, 20.

Je vollkommener eine Tugend ist, um so weniger Umänderung wird sie erfahren; je unvollkommener sie ist, desto mehr muß sie umgestaltet werden.

Die geringste Veränderung erleidet die Liebe, sie bleibt nach ihrem Wesen wie in ihrer Tätigkeit so, wie sie im Diesseits gewesen ist; nur die Unvollkommenheiten, die sich aus dem natürlichen und sittlichen Zustande des Menschen, dem sie angehört, ergeben, werden gehoben [1].

Mit dem Lombarden [2] lehrt Albert ferner, daß die sittlichen Haupttugenden in ihrer Eigenart bestehen bleiben und in der ewigen Seligkeit als vollkommene und vervollkommnende Zustände den Menschen mit seinem Endziel verbinden. Doch fügt er bei, daß die Tätigkeiten dieser Tugenden mit Rücksicht auf die geänderten Verhältnisse andere werden müssen. Da jetzt das Endziel erreicht ist und uns keine äußeren und inneren Übel mehr behindern, brauchen diese Tugenden nur noch die auf die Verbindung der Seele mit Gott gehenden Tätigkeiten zu entfalten. So sorgt im Jenseits die Klugheit dafür, daß man alles Gott nachsetzt, die Mäßigkeit, daß man sich an nichts Schädlichem ergötzt, die Starkmut, daß man Gott aufs festeste anhängt, die Gerechtigkeit, daß man Gott in allem unterworfen ist [3]. Thomas spricht sich in seiner theologischen Summe [4] ähnlich aus, in seiner Sentenzenerklärung [5] behauptet er dagegen, daß die erworbenen, natürlichen Tugenden aufhören, die eingegossenen aber weiter bestehen.

Der Glaube bleibt nach der Ansicht Alberts in zweien seiner Bestandteile, insofern er ein gewisses Schauen der göttlichen Wahrheit ist und soweit er eine Willenshingabe an die Urwahrheit darstellt. Die Form oder die Eigenart des Glaubens, „das Dunkle und Rätselhafte des Erkennens von etwas Nichtgeschautem", wird im Reiche der Seligkeit beseitigt. Dieses unvollkommene Schauen des Glaubens wird zum genießenden Schauen des geliebten und in Besitz genommenen ewigen Gutes vervollkommnet [6]. Thomas stimmt dem Gesagten in der Sache bei, wendet sich aber durchaus gegen die von seinem Lehrer gewählte Fassung. Der Glaube höre als solcher ganz auf, da die unvollkommene Form, die beim Übergange zur Seligkeit schwinde, dem Glauben wesentlich sei [7].

---

[1] In sent. 3, d. 31, a. 9 sol.: Dicendum, quod caritas nunquam excidet, sed eadem numero et specie manet in via et patria. Magister tamen dicit, quod augetur et perficitur, et hoc non intelligo ego secundum substantiam caritatis, sed quoad modum, quam accipit a subiecto.

[2] Sent. l. 3, d. 33.

[3] In sent. 3, d. 33, a. 4 sol.

[4] S. theol. 1, 2, q. 67, a. 1 sol.

[5] In sent. 3, d. 33, q. 1, a. 4 sol.

[6] In sent. 3, d. 31, a. 7.

[7] In sent. 3, d. 31, q. 2, a. 1. S. theol. 1, 2, q. 67, a. 3.

Die Hoffnung bleibt, wie Albert und Thomas gemeinsam lehren, auch nicht dem Wesen nach. Beide geben indes in ihren Sentenzenerklärungen[1] zu, daß von ihr in der ewigen Seligkeit sich doch noch etwas finde, nämlich „die Ordnung und das Verhältnis zu dem erwarteten und gehofften Gute". In seiner theologischen Summe redet aber Thomas nicht mehr davon[2].

Die Wissenschaft wird nach Albert[3] gänzlich zerstört werden, wenn wir in das Jenseits übertreten — eine Ansicht, die von Thomas[4] und der Mehrzahl der späteren Lehrer zurückgewiesen wurde. Albert beruft sich für seine Meinung auf das Wort des Apostels, daß „die Wissenschaft zerstört werde", auf die Unvollkommenheit des erworbenen Wissens und auf seine Überflüssigkeit, da Gott den Menschen, ob er gut oder schlecht sei, der natürlichen englischen Erkenntnis und außerdem im Himmel der beseligenden Anschauung teilhaftig mache. Für das Maß des „Wissens im Worte" ist nach Albert allein der Grad der Liebe ausschlaggebend, für die andere Art des Wissens aber der Grad der Feinheit des Wesens und der Schärfe des Verstandes. Das auf Erden erworbene Wissen hat also zufolge der Auffassung unseres Meisters nur für dieses Leben Wert und Bedeutung. Für die Ewigkeit kann man aus ihm nur dadurch Nutzen ziehen, daß man es zur Verteidigung der katholischen Wahrheit verwendet und sich so Verdienste für das andere Leben sammelt.

7. Die Vervollkommnung der Tugendausrüstung durch die Gaben des Heiligen Geistes, die Seligkeiten und Früchte.

a) Die Gaben des Heiligen Geistes.

Die Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes wird von Albert sehr eingehend in seinen Werken dargelegt. Für die Behandlung dieses schwierigen Lehrstoffes war ihm von den Vätern an erster Stelle Gregor d. Gr.[5], sodann Augustinus maßgebend, von den Späteren besonders der Lombarde. Bei allen fand er indes nur eine einläßlichere Untersuchung der einzelnen Gaben; die Frage nach dem inneren Wesen der Gaben und nach ihrem Unter-

---

[1] Alb., In sent. 3, d. 31, a. 8. Thom., In sent. 3, d. 31, q. 2, a. 1, sol. 2.

[2] S. theol. 2, 2, q. 18, a. 2. [3] In sent. 3, d. 31, a. 10.

[4] In sent. 3, d. 31, q. 2, a. 4.

[5] Die Lehre Gregors d. Gr. siehe besonders Moral. 1, 27. Albert bemerkt über Gregor In sent. 3, d. 34, a. 1 sol.: Sine praeiudicio consentio ... in opinionem, quae fundatur super verbum Gregorii, quia Gregorius plus de donis locutus est, quam aliquis alius sanctus. Et ideo quidam Doctor tenet illam opinionem, et est bona, licet a quibusdam improbantibus eam non bene explanata sit. Dicit enim Gregorius expresse, quod dona data sunt in adiutorium virtutum.

schiede von den Tugenden war dort weder gestellt noch beantwortet. Sowohl der Lombarde wie Wilhelm von Auxerre rechnen sie zu den Tugenden, eine Ansicht, die die großen Lehrer, die unmittelbar auf sie folgten, nicht befriedigte. Allerseits strebte man darum nach einer neuen, besseren Auffassung. Aber wie verschieden die Meinungen waren, geht schon daraus hervor, daß Albert selbst fünf verschiedene Ansichten aufzählt, die zum Teil ganz außerordentlich voneinander abweichen.

Die von ihm selbst gegebene Erklärung hat das Eigentümliche, daß sie die Bedeutung der Gaben rein nur aus der Unvollkommenheit der Tugend zu erschließen sucht. Am kürzesten ist sie in dem Satze zusammengefaßt: „Die Gaben sind zur Unterstützung der Tugenden oder Vermögen gegeben."[1]

Die Gaben werden als Mittel zur Vervollkommnung der Seele bezeichnet, damit diese im stande ist, noch höhere Tätigkeiten zu vollziehen, als es durch die Tugend möglich ist. Wozu die Tugend nicht mehr ausreicht, dazu sollen sie Kraft verleihen. Sie sind darum „zweite", „höhere" Vollkommenheiten. Sie setzen die Tugenden der Natur der Sache nach voraus, werden aber zugleich mit ihnen eingegossen. Sie sind im allgemeinen erhabener als die Tugenden, keine der Gaben steht jedoch über der Liebe; alle werden vielmehr in der Liebe mitgeteilt und haben in ihr ihre „Form".

Ausdrücklich wird von Albert die Meinung zurückgewiesen, die Gaben seien wesentlich zur Unterstützung gegen die Sünde gegeben, und ebenso scharf die Ansicht bekämpft, die Gaben sollten uns mit Christus gleichförmig machen. Auch wenn die Sünde nicht in die Welt gekommen wäre, auch wenn Christus nicht die menschliche Natur angenommen und den Kreuzestod erlitten hätte, würde der Mensch diese Gaben empfangen haben, weil sie ihm auch dann wegen der Unvollkommenheit der Kraft der Tugenden notwendig gewesen wären. Nur mehr zufällig, im jetzigen Zustande der Menschheit, dienten sie auch dazu, die Sünde zu beseitigen oder fernzuhalten und den Menschen Christus ähnlich zu machen.

Für die Folgezeit war die Ansicht Alberts deswegen von besonderer Bedeutung, weil sich Thomas ihr anschloß, freilich nur, um sie weiter auszubauen. Schon in der Sentenzenerklärung[2] betont er, daß die Gaben zu den guten Werken „über die menschliche Art und Weise hinaus" vervollkommneten; in der theologischen Summe[3] geht er sodann noch einen Schritt weiter und

[1] In sent. 3, d. 34, a. 1 sol.: Dona data sunt in adiutorium virtutum vel potentiarum.

[2] In sent. 3, d. 34, q. 1, a. 1.

[3] S. theol. 1, 2, q. 68, a. 1. Auf Thomas mag hierbei auch Aristoteles eingewirkt haben, der sowohl von einer besondern göttlichen Anregung durch unmittelbare

erklärt, die Gaben sollten dazu dienen, daß der Mensch mit Leichtigkeit der Eingebung und dem Antriebe des Heiligen Geistes folgen könne.

Albert hat diesem Gedanken keinen Ausdruck verliehen, sondern bleibt stets bei dem Satze stehen, daß die Gaben zur Unterstützung der Tugenden dienen und den Menschen zu höheren Tätigkeiten vervollkommnen sollen, als die sind, zu denen die Tugenden befähigen[1]. Er macht dies an einem Beispiele klar. Der Glaube, sagt er, vervollkommnet zur Zustimmung zur Urwahrheit, die man aber dabei nur „im Spiegel und rätselhaft" sieht. Die Gaben des Verstandes und der Weisheit ermöglichen dagegen ein besseres Schauen der Urwahrheit, eine Erkenntnis „im Lichte einer gnadenvollen Erleuchtung" und eine solche aus dem Genusse, den der Besitz der Urwahrheit und ihrer Gaben der Seele gewährt.

Die Siebenzahl der Gaben nimmt Albert im Einklange mit der gesamten Theologie auf Grund der Stelle bei Isaias[2] an, die lautet: „Und ruhen wird über ihm der Geist des Herrn: der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, und erfüllen wird ihn der Geist der Furcht des Herrn."

Der Grundrichtung der Scholastik folgend, versucht Albert weiterhin eine Einteilung und Zusammenstellung der sieben Gaben[3]. Er ordnet sie so, daß ein Teil als Mittel zur Vervollkommnung des beschaulichen, der andere als Mittel zur Vervollkommnung des tätigen Lebens erscheint.

Das beschauliche Leben vervollkommnen die Gaben des Verstandes und der Weisheit, da Schauen und Genuß ihm wesentlich sind. Die Gabe des Verstandes[4] ist ein von Gott gegebenes Licht zur tieferen Erkenntnis Gottes, namentlich aus den den geistigen Geschöpfen mitgeteilten Gütern der Gnade und der Herrlichkeit. Die Gabe der Weisheit[5] ermöglicht ebenfalls eine bessere Erkenntnis Gottes, aber in anderer Weise als die Gabe des Verstandes. Mittels ihrer erkennen wir nämlich Gott dadurch besser und tiefer, daß wir seine Süßigkeit in seinen Gaben erfahren, mit denen er die Seele heiligt, weswegen auch die Erkenntnis, die die Weisheit gibt, eine „kostende Erkenntnis", sie selbst aber ein leuchtendes und erwärmendes Licht ist.

Das tätige Leben wird durch die andern Gaben vervollkommnet, und zwar die Vernunfttätigkeit durch die Gaben des Rates und der Wissenschaft, das Gemütsleben durch die Gaben der Furcht, des Starkmutes und der Pietät.

Inspiration, wie von einer virtus divinior im Gegensatze zur virtus humana redet. Thomas selbst macht (ebd. in corp. und ad 1) auf diesen analogen Unterschied aufmerksam. Vgl. Scheeben, Dogmatik III 915.

[1] In sent. 3, d. 34, a. 2 sol. [2] Is 11, 2.

[3] In sent. 3, d. 34, a. 3. [4] In sent. 3, d. 35, a. 3 ff.

[5] In sent. 3, d. 35, a. 1 ff.

Die Gabe des Rates ist ein Licht[1], das uns bei der Übernahme und Ausführung großer und schwerer, außergewöhnlicher, zur größeren Ehre Gottes dienender Werke erleuchtet und führt, z. B. bei der Erwählung der vollkommenen freiwilligen Armut.

Die Gabe der Wissenschaft ist ein göttliches Licht, das uns befähigt, alles, was wir tun müssen, um ein heiliges und verdienstliches Leben zu führen, nach göttlichen Grundsätzen zu beurteilen[2].

Die Gabe der Furcht[3] ist eine besondere Hilfe Gottes, durch die wir die Kraft erhalten, vor Gott tiefste Ehrfurcht zu haben und alles Sündhafte zu vermeiden. Gabe des Heiligen Geistes in vollem Sinne ist nur die keusche Furcht, d. h. jene, die nur die Trennung von Gott fürchtet; die anfängliche, d. h. jene, die zwar ebenfalls in erster Linie die Trennung von Gott fürchtet, aber doch auch noch durch den Gedanken an Strafe beeinflußt wird, ist wesentlich die gleiche Furcht wie die keusche. Die Unvollkommenheit, die ihr anhaftet, kommt nur von dem Zustande der Liebe her, die noch unvollkommen ist. Die knechtische Furcht, bei der der Wille an der Sünde festhält, die Tat aber aus Furcht vor Strafe nicht begeht, ist keine Gabe des Heiligen Geistes, wohl aber eine Gabe Gottes im weiteren Sinne. Die Gabe des Starkmutes[4] ist die Ergänzung der Gabe des Rates; sie gibt die Kraft, das auszuführen, wozu die Gabe des Rates anleitet. Sie befähigt uns demgemäß, das, was uns als außergewöhnlich und nichtgeboten große Schwierigkeiten bereitet, zu vollbringen, so besonders einen Stand (Ordensstand) freiwillig zu übernehmen, in dem Gefahren und Leiden häufiger als sonst an uns herantreten.

Die Gabe der „Pietät"[5], d. h. nach dem Sinne Alberts des verwandtschaftlichen Pflichtgefühls, bewirkt, daß wir allen denen, die wie wir Gottes Ebenbild sind, das erweisen, was wir kraft des natürlichen Pflichtgefühls unsern Blutsverwandten schulden.

Bei der Aufzählung der Gaben kann man nach Albert eine doppelte Reihenfolge einhalten[6]. Betrachtet man die Gaben nach ihrer Beziehung zum Heiligen Geiste, der sie spendet, so sind sie in der Weise aneinanderzureihen, wie dies bei Isaias geschieht. Mit Rücksicht auf die Art der Betätigung wäre an erster Stelle die Furcht Gottes zu nennen, dann die übrigen Gaben in umgekehrter Folge, wie sie bei Isaias angegeben sind.

Während nach der in der theologischen Summe des hl. Thomas[7] gegebenen Darstellung die Gaben des Verstandes und der Wissenschaft dem

[1] In sent. 3, d. 35, a. 5 ff.
[2] In sent. 3, d. 35, a. 4.
[3] In sent. 3, d. 34, a. 6.
[4] In sent. 3, d. 35, a. 12 ff.
[5] In sent. 3, d. 35, a. 15 ff.
[6] In sent. 3, d. 34, a. 4.
[7] S. theol. 1, 2, q. 68, a. 8.

Glauben, die Furcht der Hoffnung und der Mäßigkeit, die Weisheit der Liebe, der Rat der Klugheit, die Pietät der Gerechtigkeit und der Starkmut der gleichnamigen Tugend entsprechen, verbinden sich nach den Ausführungen Alberts die Gaben mit den Tugenden in anderer Weise. Die Liebe wird nach ihm von keiner Gabe vervollkommnet und es entspricht ihr darum auch keine. Der Glaube wird durch die Gaben des Verstandes und der Weisheit unterstützt. Der Hoffnung entspricht keine Gabe, da sie, an sich unvollkommen, im vollkommenen Zustande nicht bleibt. Ebenso hat die Mäßigkeit keine sie vervollkommnende Gabe, weil die Schwierigkeiten, die sie zu überwinden hat, nicht so groß sind, daß sie sie nicht ohne Beihilfe überwinden könnte. Die Tugend des Starkmutes wird durch die gleichnamige Gabe, die Gerechtigkeit durch die der Pietät und die Klugheit durch die Gaben der Wissenschaft und des Rates vervollkommnet. Die Gabe der Furcht gehört keiner einzelnen Tugend ausschließlich an, da sie den Gegensatz aller Tugenden fernhält. In besondern Beziehungen steht sie indes zu der Tugend der Hoffnung und zu der des Starkmutes. Da die Theologie eine Tugend der Furcht nicht kennt, sondern nur eine Gabe, so ist es wichtig, das gegenseitige Verhältnis, das zwischen den genannten Tugenden und der Gabe der Furcht besteht, genau zu bestimmen. Ist es ein gegensätzliches? Albert antwortet: nein! Die Gabe der Furcht steht als bleibende Seelenausrüstung den Tugenden der Hoffnung und des Starkmutes ebenbürtig zur Seite, ja hat als Gabe sogar noch einen Vorrang. Nur insofern die Furcht eine ungeordnete Bewegung des niederen Strebevermögens ist, steht sie im Gegensatz zur Hoffnung und zum Starkmut.

Ähnlich wie die Tugenden werden auch die Gaben des Heiligen Geistes im Jenseits bleiben. Nur können sie sich dort vielfach nicht mehr in der Weise betätigen, wie es die Unvollkommenheit des Diesseits notwendig macht[1].

b) Die Seligkeiten und Früchte[2].

Während Thomas schon in seiner Sentenzenerklärung[3] die Seligkeiten als Tätigkeiten bezeichnet, erklärt Albert sie als Vollkommenheiten, die noch höher sind als die Tugenden und Gaben, als „dritte" von Gott verliehene Fähigkeiten, besonders erhabene Tätigkeiten zu vollziehen. So bewirke die „Seligkeit der vollkommenen Reinheit", daß man die Urwahrheit noch klarer schauen könne als mit Hilfe des Glaubens und der

[1] In sent. 3, d. 35, a. 16.
[2] In sent. 3, d. 34, a. 2.
[3] In sent. 3, d. 34, q. 1, a. 4. S. theol. 1, 2, q. 69, a. 1.

Gaben des Verstandes und der Weisheit, und zugleich mit höchster Gewißheit[1].

Die „Früchte", von Thomas[2] ebenfalls als Tätigkeiten gefaßt, erscheinen bei Albert in der Sentenzenerklärung, wie die Seligkeiten, als bleibende Tüchtigkeiten und Fertigkeiten, die zum Kosten der Seligkeit des Endzieles erforderlich sind, und die den, der sie besitzt, mit heiliger Freude erfüllen[3].

Siebtes Hauptstück.

Die Lehre von der sittlichen Beschaffenheit der menschlichen Handlungen.

Überaus klar und reichhaltig sind die in der theologischen Summe des hl. Thomas enthaltenen Ausführungen über die Güte und Schlechtigkeit der menschlichen Handlungen. Sie sind grundlegend geworden für die gesamte spätere Moraltheologie.

Die Darlegungen Alberts stehen denen seines Schülers wesentlich nach. Wohl hat auch er dieser wichtigen Frage seine Aufmerksamkeit zugewendet, wie es in Anbetracht der vielen einschlägigen, zu seiner Zeit sehr lebhaft besprochenen Streitfragen gar nicht anders denkbar ist, aber seiner Darstellung haften doch noch bedeutende Mängel an. Besonders unangenehm macht sich gerade hier die ungenügende Ordnung des Stoffes geltend. Außerdem ist die Erörterung der natürlichen Güte der menschlichen Handlungen nicht immer von der der übernatürlichen geschieden. Endlich ist über der sehr eingehenden, gegenüber den mannigfachen Irrtümern jener Zeit gewiß notwendigen Darlegung des Zweckes und der Absicht die Untersuchung der übrigen Quellen der Sittlichkeit, besonders der Handlung selbst, etwas zu kurz gekommen.

1. Gute, böse und der sittlichen Bestimmtheit entbehrende Handlungen.

Mit Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit unterscheidet Albert drei Arten menschlicher Handlungen: gute, böse und der sittlichen Bestimmtheit entbehrende Handlungen.

a) Gute und böse Handlungen.

Das „schlechthin vollkommene Gute" ist nach unserem Meister dann gegeben, wenn das „Ganze ohne Ausnahme", oder wenn alle Teile, die

[1] In Matth. 5, 3 werden die Seligkeiten als status optimi in bonis meritoriis bezeichnet.

[2] S. theol. 1, 2, q. 70, a. 1.

[3] Andere Auffassungen siehe in den Evangelienerklärungen, in denen bestimmte „Früchte" als Tätigkeiten erklärt werden. Vgl. In Luc. 3, 8.

zu ihm gehören, gut sind. Er beruft sich für diese seine Ansicht ständig auf das Wort des Pseudoareopagiten: „Das Gute stammt aus einer einzigen, umfassenden und alleinigen Ursache, das Böse aber geschieht auf jede denkbare Weise.“ [1]

Welches sind nun aber die verschiedenen Wesensteile des vollkommenen Ganzen? Thomas [2] nennt die Handlung an sich, die Umstände und den Zweck. Alberts Antwort ist weniger genau; sie geht gewöhnlich dahin, daß zur Herstellung einer vollständig guten Handlung alle Umstände, der Zweck und „die Form im handelnden Willen“, oder „die Form der die Handlung unmittelbar hervorrufenden Tugend“ zusammenwirken müssen [3]. Da Albert aber sowohl die Zweckbeziehung als Form der sittlichen Handlung bezeichnet, wie auch die Liebe wegen ihrer Eigenschaft als Verleiherin der verdienstlichen Beschaffenheit, so ist zu fragen, ob er den Zweck oder die Liebe meint, wenn er von der „Form im handelnden Willen“ redet. Sehr wahrscheinlich ist nicht die Liebe unter der „Form der die Handlung unmittelbar hervorrufenden Tugend“ zu verstehen, sondern die Tugend selbst wird hier als „Form“ der Handlung aufgefaßt.

Ein weiterer Mißstand ist der, daß in den genannten Sätzen der guten sittlichen Beschaffenheit des ersten Wesensbestandteiles gar nicht gedacht ist: der Handlung an sich, losgelöst von Umständen und Zweck. Doch ist dieser Mangel lediglich der Unvollkommenheit der Darstellung zuzuschreiben. An andern Stellen betont Albert ausdrücklich den Gedanken, daß bei den guten wirklichen Handlungen zu allererst die Handlung an sich genommen mit dem Ganzen zusammenstimmen müsse.

Albert nennt diese von den Verhältnissen, unter denen sie wirklich vollzogen wird, getrennt gedachte Handlung die „erste Wesensmöglichkeit“, die „erste Unterlage“ des Guten [4]. Es ist die „Willensbetätigung, in Beziehung gesetzt zu dem Gegenstand, mit dem sie sich ihrer Natur nach zu beschäftigen hat“. — Dieses von den Umständen und vom Zwecke losgelöste Gute entbehrt nicht der sittlichen Bestimmtheit; es ist infolge seiner inneren Verhältnisse gut und ist deshalb zu den guten Handlungen zu zählen [5].

---

[1] De div. nom. cap. 4: Bonum est ex una et tota et sola causa, malum autem fit omnifariam (i. e. ex quolibet particulari defectu). Vgl. In sent. 2, d. 41, a. 2 sol.; S. theol. 2, tr. 22, q. 138, m. 2 sol.

[2] S. theol. 1, 2, q. 18, a. 1 ff.

[3] In sent. 2, d. 41, a. 2 sol.: Bonum, sicut Dionysius dicit, ex una tota causa est, i. e. ad constitutionem boni oportet convenire omnes circumstantias et finem et formam in voluntate agente: et non constituitur nisi ab omnibus his simul per modum totius integralis, quod constituitur ab omnibus suis partibus simul acceptis.

[4] In sent. 2, d. 36, a. 6 sol. [5] In sent. 2, d. 40, a. 2 ad q.

Allerdings kann eine solche von Umständen und Zweck losgelöste Handlung immer noch Bestandteil einer wirklichen schlechten Handlung werden, niemals aber kann sie zu einer an sich schlechten Handlung werden, weil eben ihre inneren Verhältnisse wesentlich sind und darum die „erste Güte" untrennbar ist[1].

Unmittelbar dem Guten entgegen steht das Böse.

Auch das Böse, losgelöst von Umständen und Zweck, entbehrt nicht der sittlichen Bestimmtheit, es gehört schon dem Gebiete des Bösen an.

Die wirklich schlechte Handlung entsteht „aus jedem beliebigen Teilmangel", d. h. dadurch, daß irgend einer der zur guten Handlung gehörenden Bestandteile fehlt. Das Böse wird also in durchaus anderer Weise als das Gute verursacht. Zur vollkommen guten Handlung ist das Vorhandensein aller ihrer Wesensbestandteile erforderlich, zur Bewirkung einer schlechten Handlung genügt schon der Mangel eines Teiles.

Sind gut und bös als „artbildende Formen der Handlungen" zu betrachten? Thomas gibt dies in seiner Sentenzenerklärung[2] zu, Albert verneint es in seinem gleichnamigen Werke, indem er an dem Satze festhält, daß „Güte und Schlechtigkeit zur Handlung (nach Art von Akzidenzien) hinzukommen"[3]. In der theologischen Summe sagt aber auch er, daß die guten von den bösen Handlungen nicht nur der Zahl, sondern auch der Art, der eigentümlichen Beschaffenheit und den Akzidenzien nach verschieden sind: der Art nach, da sie aus verschiedenen Willenszuständen hervorgehen, der eigentümlichen Beschaffenheit nach, weil zur Schaffung einer guten Handlung anderes erfordert wird als zur Bewirkung der bösen, den Akzidenzien nach, weil die Umstände ganz verschiedene sind.

Kann der Zahl nach ein und dieselbe Handlung gut und schlecht sein? Albert antwortet, daß ein und dieselbe sittliche Handlung nicht zu gleicher Zeit gut und schlecht sein, daß aber eine dem natürlichen Sein nach bleibende Handlung durch Änderung der Absicht aus einer guten zu einer schlechten werden könne und umgekehrt. In diesem Falle läge zwar eine natürliche Handlung vor, dagegen seien zwei sittliche gegeben[4].

Sehr ausführlich ist das, was Albert über den Zweck und die Zweckbeziehung oder die Absicht vorträgt.

Zweck und Absicht sind nach ihm nicht Begriffe, die dasselbe bedeuten. Die Absicht ist das wirkliche Erfassen des Zweckes[5].

Die Zweckbeziehung kann Sache des Verstandes oder des Willens oder des Zusammenwirkens beider sein. Strebt sie handelnd dem Ziele zu,

---

[1] In sent. 2, d. 36, a. 6 ad q. [2] In sent. 2, d. 40, q. 1, a. 1.
[3] In sent. 2, d. 40, a. 1 sol.: Bonitas et malitia accidunt actioni.
[4] In sent. 2, d. 40, a. 5. [5] In sent. 2, d. 38, a. 5 ad q. 2.

wie der Wanderer dem Endziele seiner Reise, so ist sie Sache des Willens; urteilt sie nur über den Zweck, so gleicht sie dem, der am Wege stehend diesen mit der Hand zeigt, und ist in diesem Falle nur Tätigkeit des Verstandes, das „Auge" bei unserem Handeln, tut sie beides, so ist sie ein Werk des durch die Vernunft geleiteten Willens, die Zweckbeziehung oder Absicht im eigentlichsten Sinne.

Zwecke und Ziele der Handlung kann es nach Albert *mehrere* geben. So unterscheidet er in der Sentenzenerklärung[1] einen dreifachen Zweck der (übernatürlich) guten Handlung: den „ersten oder nächsten Zweck", der der Handlung das volle Gutsein verleiht, nämlich die Liebe, aus der auch die gute Handlung hervorgeht, sodann das Ziel, in dem der Handelnde ruht, und das ist die Seligkeit, und endlich das Ziel, in dem die ganze Zweckbeziehung ruht und das der dreieinige Gott ist. In demselben Werke unterscheidet er vom „letzten Ziele" die übrigen niedrigeren und näheren Zwecke und Ziele, die mit der menschlichen Handlung in Verbindung stehen können.

Den *nächsten* Zweck der Handlung bezeichnet er als die *Form* auf sittlichem Gebiete[2], als jenen Bestandteil der Handlung, der ihr vor allen andern ihre sittliche Bestimmtheit verleiht[3]. Er gibt ihr die wesentliche sittliche Beschaffenheit der Art nach[4].

Der Einfluß, den die Zweckbeziehung „als Wurzel des Werkes" auf dessen sittliche Bestimmtheit übt, findet aber doch an der Beschaffenheit der Handlung selbst seine *Grenzen*. Damit eine böse Handlung gegeben ist, genügt schon der Mangel der guten Absicht für sich allein. Damit aber eine Handlung gut ist, wird außer der Reinheit der Absicht noch verschiedenes andere erfordert[5].

Jene Werke, „die ihrem Begriffe nach mit dem *Bösen* verbunden sind, können *niemals durch eine gute Absicht gut werden*. Zur Erläuterung dieses Satzes führt Albert in der theologischen Summe die Unterscheidung der Zweckbeziehung in eine solche des Werkes und in eine solche des Handelnden ein[6]. Bestimmte Werke, sagt er, können unmöglich durch die Absicht des Handelnden gut werden, weil „die Absicht des Werkes", die von ihm untrennbar ist, schon der Güte entbehrt. Der Wille, der ein solches Werk vollzieht, strebt also notwendigerweise zum Bösen hin. Die Absicht

---

[1] In sent. 2, d. 38, a. 1 sol. [2] In sent. 3, d. 9, a. 6 ad 4, d. 23, a. 10 sol.

[3] In sent. 4, d. 15, a. 15 ad penult.: Aliter est in moralibus actibus et aliter in aliis; in aliis enim finis quandoque non est de essentia, sed in moralibus praecipue denominatio est a fine, et ideo est de essentia.

[4] In sent. 4, d. 16, a. 23 ad obi. 2: Primum esse habet actus a specie obiecti, circa quod est, quae inquam species est finis operantis.

[5] In sent. 2, d. 41, a. 2 sol. [6] S. theol. 2, tr. 22, q. 137, m. 2 sol.

des Handelnden kann hieran nichts ändern, sie ist in diesem Falle ein reiner Gedanke ohne wirksamen Einfluß, eine Torheit, weil man etwas mit einem bestimmten Zwecke verbinden will, was mit ihm überhaupt nicht verbunden werden kann[1]. Doch will Albert zugestehen, daß eine gute Absicht die Verschuldung verringert, wenn auch nicht in dem Maße, daß aus einer Todsünde eine läßliche Sünde wird. Die für die Lebensführung wichtige Folgerung aus dieser ganzen Lehre lautet: „Es darf keine, auch nicht die geringste Sünde getan werden, damit daraus etwas Gutes hervorgehe, mag es sein, was es wolle." [2]

Ist das Werk, mit dem sich die Absicht verbindet, an sich gut oder ohne sittliche Bestimmtheit, so gibt „die Absicht dem Werke den Namen", d. h. verleiht ihm in hervorragendstem Maße und endgültig seine sittlich gute Beschaffenheit[3]. Bei an sich schlechten Handlungen ist dies niemals der Fall[4].

Die Kraft und Wirksamkeit der Absicht wird auch nach einer andern Richtung erwogen, wobei sie sich ebenfalls als eine beschränkte herausstellt. Albert wirft nämlich die Frage auf, ob der Wille oder die Absicht für sich allein zum Verdienste oder Mißverdienste genüge, oder ob der wirkliche Vollzug der Handlung in der einen oder andern Beziehung noch etwas beifüge[5]. Er unterscheidet: bei Erwachsenen genügt der gute Wille oder die Absicht, wenn keine Möglichkeit geboten ist, das gute Werk zu vollbringen; wo immer sie aber gegeben ist, da genügt die Absicht für sich allein nicht, sondern es muß ihr die Vollbringung des beabsichtigten Werkes nachfolgen; denn würde dies nicht geschehen, so wäre gar keine wahre Absicht vorhanden und diese würde sich selbst anlügen. In jedem Falle wirkt die Ausführung des guten Werkes etwas, was der vollkommene Willensentschluß nicht herbeiführen kann, nämlich im Jenseits die besondere Freude

---

[1] In sent. 2, d. 38, a. 1 in obi.: Non est in talibus relatio per naturam operis, sed tantum per cogitationem agentis . . . illa stulta est, si applicat fini quod non est applicabile ei.

[2] In sent. 4, d. 26, a. 9 ad 6: Mala culpae non sunt facienda, nec minima, ut eveniant quaecunque bona.

[3] In sent. 2, d. 38, a. 1 sol.: Dicamus igitur, quod intentio imponit nomen operi per finem proximum sive primum in his, quae sunt cognata ad ipsum et in his, quae non sunt obliquata ad contrarium. Der Ausdruck imponit nomen operi findet sich zuerst bei Ambros., Off. 1, 30, § 147. Er wurde Gemeingut der Väter und Scholastiker und gehörte zu den „geflügelten Worten des Mittelalters". Vgl. M. Reichmann, Der Zweck heiligt die Mittel, Freiburg 1903, 36.

[4] S. theol. 2, tr. 22, q. 137, m. 2 sol.: Ex omnibus his colligitur, quod in bonis et indifferentibus actibus intentio nomen operi imponit, sed in actibus per se malis nullo modo, quia intentione bona nullo modo possunt fieri.

[5] In sent. 2, d. 41, a. 1. S. theol. 2, tr. 22, q. 138, m. 1 sol.

über die große Zahl der vollbrachten guten Werke, im Diesseits die bessere „Einwurzelung im Guten" durch Befestigung der Tüchtigkeit und Fertigkeit zum Guten und durch Mehrung der Gnade, ferner das Bewußtsein, die verliehenen Gaben gut verwendet zu haben.

Hinsichtlich der schlechten Handlungen wird folgende Lösung gegeben: der vollendete Willensentschluß kommt der bösen Tat gleich, wenn es sich um Sünden gegen Gott handelt. Bei den Sünden gegen die Mitmenschen ist der vollendete Willensentschluß wenigstens nicht so schädlich als die wirkliche Vollführung. In manchen Fällen ist der Willensentschluß ohne die Tat auch kaum so vollendet, als er es wird, wenn die Tat mit ihrer berauschenden Freude hinzukommt, z. B. bei den Fleischessünden.

Von den Umständen redet Albert fast nur im Zusammenhange mit der Sünde.

Sie finden sich nach ihm im eigentlichen Sinne an den äußeren Handlungen[1], da die Innenvorgänge der Umstände entbehrten.

Sind an ein und derselben Handlung mehrere Umstände sündhaft, so liegen nicht mehrere Sünden vor, sondern nur „eine vielfache Sünde", eine mit mehreren sündhaften Entstellungen behaftete Handlung.

Eine Albert eigentümliche Ansicht ist es, daß die Umstände weder die sittliche Art ändern noch eine neue zufügen können[2]. Wo dies anscheinend der Fall sei (z. B. beim gottesräuberischen Diebstahl), liege kein eigentlicher Umstand mehr vor, sondern ein „besonderer Zweck und eine der Handlung Art und Sein verleihende Form". Thomas bemerkt schon in seiner Sentenzenerklärung dazu: „Das scheint nicht mit genügender Begründung gesagt zu sein."[3] Er selbst faßt seine Ansicht in die Worte: „Jeder Umstand kann die Art der Sünde ändern, aber er ändert sie nicht immer."

Was Albert über den Einfluß der Umstände auf die sittliche Beschaffenheit der Handlung vorträgt, gründet vollständig auf dem Satze, daß die Umstände die Akzidenzien der Handlung sind. Einmal[4] wird allerdings auch gesagt, sie seien nicht in jeglicher Beziehung Akzidenzien, jedenfalls komme der Handlung nicht nur per accidens zu, was ihr infolge der Umstände eigen sei. — Weil sie Akzidenzien sind, geben sie der Handlung ein bestimmtes Sein, aber nicht „das erste Sein", sondern „ein zweites Sein". Sobald

[1] In sent. 2, d. 40, a. 1 ad 3. Vgl. besonders In sent. 4, d. 16, a. 22 ff.

[2] In sent. 4, d. 16, a. 23 sol.: Nulla (circumstantia) confert proprie loquendo speciem vel variat eamdem.

[3] In sent. 4, d. 16, q. 3, a. 2, sol. 3: Dicendum, quod omnis circumstantia potest speciem peccati mutare, sed non semper mutat.

[4] In sent. 4, d. 17, a. 46 ad 3.

sie die Art der Handlung ändern oder eine hinzufügen, also ein „erstes Sein" verleihen, hören sie auf Akzidenzien zu sein, sie werden dann zum „Zwecke" oder zur „Form" oder zu einer „Hauptbeschaffenheit" der Handlung.

Die sittliche Beschaffenheit der äußeren Handlung wird, wie Albert des öfteren hervorhebt, vornehmlich von dem inneren Willensentschlusse bestimmt. Denn die äußere Handlung wurzelt in ihm, ist wegen und aus ihm und zieht aus ihm Lob oder Tadel[1]. Genauer sagt Albert an einer andern Stelle[2], daß der Willensentschluß zwar der hauptsächlichste Grund für Tadel oder Lob des äußeren Werkes sei, daß aber der aus diesem hervorgehende Schaden doch nicht vollständig auf die innere Willensbetätigung als Ursache zurückgeführt werden könne.

Ein in die sündige Tat umgesetzter Willensentschluß wird als „doppelte oder mehrfache Sünde" bezeichnet[3]. Zu schwer, meint er mit Präpositinus, müßte die Sündenlast werden, wenn man den Willensentschluß und alle mit ihm zusammenhängenden äußeren Handlungen als besondere Sünden betrachten wollte. Alle zusammen seien nur eine Sünde, weil nur ein sündhafter Zweck, eine Entstellung, eine Abkehr von Gott vorliege. Doch sei diese eine Sünde eine mehrfache, weil mehrere Betätigungen zu einem Ganzen verbunden seien. Zwei Sünden sind nach Albert nur dann gegeben, wenn die Ausführung der Tat zeitlich später erfolgt als der innere Willensentschluß, weil in diesem Falle ein zweiter Willensentschluß notwendig wäre.

b) Die der sittlichen Bestimmtheit entbehrenden Handlungen.

Die Frage, ob und inwieweit es Handlungen gebe, die der sittlichen Bestimmtheit entbehren, sog. „indifferente" Handlungen[4], wurde zur Zeit Alberts in sehr verschiedenem Sinne gelöst. Er selber erwähnt in seiner Sentenzenerklärung[5] drei Ansichten, ebenso Thomas in seinem gleichnamigen Werke[6]. Die einen behaupteten, es gebe sowohl vom rein natürlichen wie vom christlichen Standpunkte aus Handlungen, überlegte und unüberlegte, die der sittlichen Bestimmtheit entbehrten. Die zweite der von Albert erwähnten Meinungen faßte nur die freigewollten Handlungen ins Auge und

---

[1] In sent. 4, d. 15, a. 19 ad 1: Exteriora radicantur in interioribus et ex illis habent laudem vel vituperium.

[2] In sent. 3, d. 40, a. 1 ad 3: Licet opus causam principalem vituperii vel laudis habeat a voluntate, non tamen accipit a voluntate totam causam nocumenti.

[3] In sent. 2, d. 42, a. 1 sol. S. theol. 2, tr. 22, q. 139, m. 1. Vgl. Guil. Alt., S. a. 2, tr. 29, cap. 7.

[4] S. theol. 2, tr. 22, q. 137, m. 2, q. sol. Indifferens aequalem habet potentiam ad bonum et ad malum.

[5] In sent. 2, d. 40, a. 3 sol. [6] In sent. 2, d. 40, q. 1, a. 5.

sprach sich dahin aus, daß es wohl Werke, aber nicht Worte gebe, die weder gut noch bös seien. Albert fertigt die Vertreter dieser gänzlich unhaltbaren Meinung mit den Worten ab: „Und diese, ohne ihnen zu nahe zu treten, wissen nicht, was sie sagen." Die dritte Ansicht trat dafür ein, daß es vom christlichen Standpunkte aus keine in Wirklichkeit zu vollziehende oder vollzogene Handlungen geben könne, die weder gut noch bös seien.

In der Erörterung vorliegender Frage hat sich wiederum Thomas seinem Lehrer weit überlegen gezeigt. Die Darlegungen seiner Sentenzenerklärung bekunden schon seine meisterhafte Befähigung, schwierige Lehrsätze in gründlicher und doch klarer und einfacher Weise zu lösen. Scharf, in gedrängter Kürze, lautet bereits hier sein Urteil: „Keine überlegte Willensbetätigung kann es geben, die nicht gut und nicht böse ist, nicht nur vom christlichen, sondern auch vom natürlichen Standpunkt aus, und fernerhin keine freie Willensbetätigung ist bei dem, der im Besitze der Gnade ist, möglich, die nicht verdienstlich ist; jedoch bei dem, der nicht im Besitze der Gnade ist, kann es gewisse Willensbetätigungen geben, die weder verdienstlich noch mißverdienstlich, wohl aber gut oder bös sind."

Gerade diese Bestimmtheit und die Erfassung der Frage in allen ihren Einzelheiten vermißt man in den Werken Alberts, von denen nur die Sentenzenerklärung Weitläufigeres bietet, während sich die theologische Summe auf wenige Worte beschränkt.

In der Sentenzenerklärung wird zunächst das sittlich Unbestimmte im weiteren Sinne von dem im engsten Sinne unterschieden.

Unter dem sittlich Unbestimmten im weiteren Sinne wird jede Tätigkeit verstanden, die von sich aus weder tugend- noch fehlerhaft ist. „Von sich aus" kann aber eine Tätigkeit in doppelter Weise sittlich unbestimmt sein: jede Tätigkeit ist sittlich unbestimmt, wenn man nur ihr natürliches Sein betrachtet; sodann gibt es aber auch Tätigkeiten, die deshalb der sittlichen Bestimmtheit entbehren, weil sie „ihrer Form nach" weder gut noch böse sind, und erst durch die Zweckbeziehung die eine oder andere sittliche Beschaffenheit erhalten, z. B. essen, gehen, bewegen.

Als das sittlich Unbestimmte im eigentlichen Sinne wird das bezeichnet, was aus freiem Willensentschlusse hervorgeht und weder gut noch bös ist, aber das eine wie das andere werden kann.

Gibt es nun in Wirklichkeit Tätigkeiten, die zu dem sittlich Unbestimmten im engsten Sinne gerechnet werden müssen? Albert antwortet, daß es wohl vom natürlichen Standpunkte aus betrachtet solche

Tätigkeiten geben könne, daß aber die christliche Lehre das Vorhandensein solcher Tätigkeiten unbedingt in Abrede stellen müsse[1].

Wie aus der Fassung des Lehrsatzes und der Art seiner Begründung ersichtlich ist, hat Albert hier nicht zwischen den Erfordernissen unterschieden, die die natürliche, und jenen, die die übernatürliche sittliche Beschaffenheit der menschlichen Handlungen begründen. Thomas hat in der Begründung seiner Lehre den Hauptnachdruck darauf gelegt, daß die Absicht jede sittlich unbestimmte Tätigkeit gut oder schlecht mache, und sich hierfür auf Aristoteles[2] berufen, nach dem eine überlegte Tätigkeit ohne Absicht undenkbar ist. Albert streift den gleichen Gedanken in seinen Ausführungen über das sittlich Unbestimmte im weiteren Sinne, hier aber gibt er auf einmal das ganze natürliche Gebiet preis und gibt keine philosophische, sondern nur eine theologische Begründung. Er führt die verschiedenen Stellen der Heiligen Schrift an, die eine Hinordnung des gesamten Handelns auf Gott durch die gute Meinung verlangen und auch das müßige Wort verbieten. Das sittlich Unbestimmte im engsten Sinne ist ihm etwas derartiges „Müßiges", und er kann es demnach nicht für sittlich unbestimmt erklären. Und doch unterscheidet er wieder das sündige „Müßige" und das der sittlichen Bestimmtheit Entbehrende in der theologischen Summe[3].

2. Die verdienstlichen Werke.

Damit ein Werk vollkommen gut ist und verdienstlichen Wert hat, d. h. uns auf das ewige Leben, den „wesentlichen Lohn", ein Anrecht erwirbt[4], genügt es nicht, es nur mit Hilfe der natürlichen Kräfte in rechter Weise zu vollziehen. Dazu ist mehr notwendig.

Vor allem muß man die heiligmachende Gnade besitzen[5]. Sehr gerne führt Albert zur Begründung dieser Wahrheit den dem Präpositinus entnommenen Vers an: Quidquid habes meriti praeventrix gratia donat, Nil Deus in nobis praeter sua dona coronat[6]. Die Gnade heiligt und

---

[1] In sent. 2, d. 40, a. 4 sol.: Sine praeiudicio loquendo non video, qualiter secundum dicta sanctorum possit sustineri, aliquid esse indifferens in operibus voluntatis deliberativae, quia aut erit otiosum, et tunc reputatur malum in Evangelio: aut erit relatum, et tunc erit meritorium.

[2] Vgl. Ethic. nic. 3, 7.

[3] S. theol. 2, tr. 22, q. 137, m. 2 q. sol.: Dicendum, quod, otiosum et indifferens non sunt idem. . . . Et sic otiosum est peccatum, indifferens vero non.

[4] In sent. 3, d. 18, a. 1 sol.: Proprie dicitur aliquis mereri, quando aliquis actibus dignis vita aeterna facit vitam aeternam sibi debitam.

[5] S. theol. 2, tr. 16, q. 100, m. 4 sol.: Opus voluntatis sive liberi arbitrii frustra est ad meritum, nisi sit gratia informatum.

[6] S. theol. 2, tr. 16, q. 100, m. 1 sol.

erhebt die menschliche Handlung. Ohne diese Weihe durch die Gnade kann sie nicht verdienen.

Sodann ist die mit der heiligmachenden Gnade verbundene Liebe erforderlich. Ist doch gerade sie jene Macht, die allen Tugenden Verdienstlichkeit verleiht [1].

Endlich muß auch noch ein Liebesentschluß die Handlung auf Gott beziehen [2]. Damit werden die von den andern Tugenden dargebotenen Beweggründe nicht überflüssig gemacht [3]. Vielmehr besteht, wenn besondere Tugenden die Handlungen veranlassen, auch ein besonderes Verdienst je nach der Art der Tugenden. Aber die Liebe muß alles leiten zum höchsten Ziele hin.

Es ist jedoch nach Albert nicht notwendig, daß man jede Handlung durch einen besondern Willensentschluß auf Gott beziehe. Es genügt eine allgemeine Hinordnung, die damit gegeben ist, daß man sich Gott ganz weiht, weil damit auch alle unsere Handlungen zu ihm hingerichtet sind, wenn nicht bei irgend einer ein besonderer Widerruf erfolgt.

Über die Größe des Verdienstes entscheidet die Größe der Liebe. Die Größe des Werkes kommt erst in zweiter Reihe in Betracht [4]. Beschaffenheit, Zahl und Größe [5] der Werke bedingen einen beigegebenen Lohn. Das infolge der Schwierigkeit des Kampfes erwachsene Verdienst bewirkt gewöhnlich nicht Vermehrung der Herrlichkeit, sondern nur Nachlassung der Strafen der Sünde [6].

Wenn wir bestimmte Güter verdienen können, so kann dies übrigens nur unter der Voraussetzung geschehen, daß Gott sich aus sich selber heraus zu deren Spendung durch ein Versprechen verpflichtet hat. Denn ein eigentliches „Müssen" gegenüber den Geschöpfen gibt es für Gott nicht [7].

---

[1] In sent. 3, d. 27, a. 4 ad def. Ap. ad 7: Dicendum, quod omne bonum meritum est ex gratia et caritate, ut gratia gratum faciat et caritas faciat quantitatem valoris.

[2] S. theol. 2, tr. 22, q. 138, m. 3 ad q.: Et haec non sunt perfecte bona, nisi fiant intentione quam fides dirigit et caritas informat. Ebenso In sent. 2, d. 41, a. 4.

[3] In sent. 3, d. 18, a. 4 ad obi. 1: Meritum consistit in caritate sicut in radice... caritas calore suo inflammans totum affectum, omnibus dat vim merendi: sed tamen meritum est speciale quoad virtutes speciales.

[4] In sent. 2, d. 38, a. 1 sol.: Sicut in naturis forma movens, inducens est suam speciem in fine motus, ita quantitas caritatis inducit quantitatem meriti in opere sibi cognato et indifferenti.

[5] In sent. 4, d. 49, a. 2 ad 1: Meritum non est in actibus nisi secundum quantitatem caritatis: quia substantia meriti non est habentis maius opus, sed ex maiori caritate.

[6] In sent. 1, d. 16, a. 12 ad obi. 2. S. theol. 2, tr. 14, q. 90, m. 3 ad obi. 4.

[7] S. theol. 1, tr. 19, q. 77, m. 2 ad rat. 2 ad 1: Deus enim nulli aliquid debet ex commisso, sed forte ex promisso, quia promissum est ex seipso, non ex alio.

Was kann nun im eigentlichen Sinne verdient werden?[1] Darauf antwortet Albert: die ewige Seligkeit[2]. Nicht die Mehrung der Gnade und Herrlichkeit, wenigstens nach den Ausführungen der theologischen Summe, während die Sentenzenerklärung sie zu den Gegenständen des eigentlichen Verdienstes rechnet, von dem dann noch das Verdienst im eigentlichsten Sinne unterschieden wird, das der ersten Handlung eignet, die ein Anrecht auf die ewige Seligkeit erwirbt.

Die Mehrung der Gnade und Herrlichkeit wird in der theologischen Summe als uneigentliches Verdienst[3] bezeichnet, weil sie Gott nur aus Gründen der Angemessenheit und Billigkeit auf unsere guten Handlungen hin bewirkt. Ähnlich kann man die erste Gnade für andere verdienen und sich zur Rechtfertigung vorbereiten.

Der Todsünder kann keine verdienstlichen Handlungen vollziehen und am allerwenigsten sich die erste Gnade oder die Wiedererhebung nach dem Falle verdienen[4]. Es fehlen hierzu alle Voraussetzungen. Anderseits bekämpft Albert aber auch entschieden die Meinung, der Ungläubige und Sünder könne gar nichts Gutes tun, alle seine Handlungen seien sündhaft. Die Frage wurde in jener Zeit vornehmlich im Hinblick auf die geistig zum Teil hochstehenden Sarazenen und Juden viel besprochen. Albert hält dafür, daß auch die Ungläubigen vieles natürlich Gute tun können[5]. Und er findet die Ursache hiervon darin, daß die menschliche Natur durch die Sünde nicht vollständig verderbt ist[6].

Freilich sind diese natürlich guten Werke nicht vollkommen gut, sie sind ein „unvollkommenes Gut", und der Wille, der sie wirkt, ist „ein nur in halbem Umfange guter Wille"[7]. Ohne übernatürliches Leben vollzogen, sind sie „tote Güter". Aber doch sind sie nicht ohne Wert für das übernatürliche Leben: sie bringen uns nämlich der Gnade näher. Wer natürlich Gutes tut, wird vom Bösen abgezogen, sündigt mit geringerer Lust und Verachtung, vermeidet dadurch schwerere Strafen, erwirbt zeitliche Be-

---

[1] Vgl. In sent. d. 3, 18, a. 1; d. 19, a. 1.

[2] Aber auch im Hinblick auf die ewige Seligkeit heißt es In sent. 1, d. 17, a. 1 ad 12: Caritas, secundum hoc, quod coniuncta est Deo per similitudinem suae bonitatis, est valens vitam aeternam, non condignitate, quia vita aeterna Deus est, cui nihil est condignum: sed reputatione divina, quia Deus non tantum exigit a nobis pro vita aeterna, quantum valet, sed quantum nos valemus dare ex dono suo.

[3] S. theol. 2, tr. 16, q. 101, m. 2 ad 2. [4] In sent. 2, d. 28, a. 2 sol.

[5] S. theol. 2, tr. 22, q. 138, m. 3 ad q.: Illi, qui sunt extra fidem, multa possunt facere de genere bonorum, sicut Iudaei et Saraceni, sed nihil possunt remunerabile ad vitam aeternam.

[6] Vgl. In sent. 2, d. 28, a. 1 ad q.

[7] In sent. 2, d. 28, a. 1 ad 2: Voluntas semiplene bona.

lohnungen, trägt zur Erbauung der Mitmenschen und durch bestimmte Werke auch zu ihrer Unterstützung bei und läßt es als nicht unangemessen erscheinen, daß ihm die Rechtfertigung zu teil wird[1].

Sehr eingehend wird von Albert das Wiederaufleben der guten Werke nach der Rechtfertigung untersucht.

Was versteht er unter dem Wiederaufleben der guten Werke? Er erblickt es darin, daß die im Stande der Gnade gewirkten guten Werke den zu Gott Zurückgekehrten wiederum des ewigen Lebens würdig machen[2]. Er spricht in diesem Sinne den tröstlichen Satz aus, daß „alle ertöteten Werke in derselben Weise, wie sie tot waren, durch die folgende Buße wieder lebendig gemacht werden". Und er verweist zur Erklärung dieser Wahrheit auf die Wiederbelebung des Leibes bei der Auferstehung. Der Leib kann wiederbelebt werden, weil er mit etwas verbunden wird, was ewig lebt und einst zu ihm gehörte, der Seele. Die „toten Werke", d. h. die im Stande der Todsünde gewirkten guten Werke, besitzen nun allerdings eine solche Beziehung zu einem bleibenden Lebensquell nicht. Wohl aber die „ertöteten Werke", die vor Begehung der Sünde im Stande der Gnade vollbracht wurden. Durch die Liebe wurden sie verbunden mit dem ewigen Leben, mit Gott, der sie angenommen hat und bei dem sie stets ein Gegenstand des Wohlgefallens sind und bleiben[3]. „Ertötet" sind sie deswegen auch nicht in sich, sondern nur insofern, als sie dem Menschen wegen der in ihm bestehenden Hindernisse kein Leben mehr einflößen könnnen. Sobald die Sünde beseitigt ist, beginnt diese ihre Tätigkeit von neuem.

Freilich, das glaubt Albert noch beifügen zu sollen, daß nicht sie, sondern das Maß der in der Rechtfertigung gewonnenen Liebe entscheidend sei für die Erwerbung des „wesentlichen Lohnes". Und das Maß der wiedergewonnenen Liebe hänge in erster Reihe von der mehr oder weniger

---

[1] In sent. 4, d. 14, a. 19. S. theol. 2, tr. 22, q. 138, m. 3 ad q. An letzterer Stelle heißt es schön: Die guten Werke der Todsünder haben zur Folge, daß diese disponuntur et vicinantur ad salutem. Demgemäß werden jene Werke auch einmal (In sent. 4, d. 15, a. 15 ad ult.) opera vicinitatis ad gratiam genannt.

[2] In sent. 4, d. 14, a. 24 sol.: Opera dicuntur vivificari vita dicta metaphorice: quia scilicet restituitur homini, quod faciunt in ipso, quod faciunt optima opera, et hoc est dignum facere vita aeterna.

[3] In sent. 4, d. 15, a. 31 sol.: Nihil vivificatur eorum, quae moriuntur, nisi possibilitatem ad vitam contrahat ex coniunctione ad aliquid, quod perpetuo vivit: sicut per caritatem coniunguntur bona vitae aeternae, et corpus, cum resurget, coniungitur animae. Ebenso In sent. 4, d. 14, a. 21 ad 1: Opus non destruitur, secundum quod est sub acceptione divina: quia semper illud opus acceptum est, et non est principium vitae, nisi sic consideratum; sed influxus vitae impeditur per mortale peccatum.

guten Vorbereitung zur Rechtfertigung ab. Das frühere Maß der Liebe sei nach der Rechtfertigung oft nicht mehr vorhanden. Denn die alten Tugenden hätten alle durch den Fall zu sein aufgehört, auch die Liebe. Neue Tugenden seien nach dem Falle in der Seele erstanden, die allein für die Erwerbung des wesentlichen Lohnes in Frage kämen. Die Werke leben also auf, aber nicht immer „mit derselben verdienstlichen Kraft oder der Größe des Lohnes, der ihnen früher zu eigen war“[1]. Thomas hat hierin seinem Lehrer vollkommen beigepflichtet. Nur betont er namentlich in der Sentenzenerklärung[2] stärker, daß eben doch nicht immer eine vollständige Wiederherstellung des früheren Zustandes stattfindet.

Achtes Hauptstück.

Die Lehre von der persönlichen Sünde.

Über Wesen und Bedeutung der Sünde konnte die Scholastik der vorchristlichen Weltweisheit wenig entnehmen[3]. So weit war deren Forschen nicht gedrungen, weil eine volle Erkenntnis der Sünde erst im Lichte der Offenbarung möglich ist. Albert kommt selber einmal[4] auf diesen Mangel zu sprechen, indem er die Frage erörtert, warum die Werke der Philosophie keinen Aufschluß über die Sinnlichkeit als Ursache der Sünde geben. Seine Antwort lautet, die Philosophen hätten wohl die natürliche Kraft der Sinnlichkeit, aber nicht deren ungeordnetes Streben erkannt.

Um so tiefere Aufschlüsse boten der Scholastik dafür die Heilige Schrift und die Werke der Väterzeit. Den ersten Platz unter den Vätern nimmt wiederum Augustinus[5] ein. Maßgebend für die Scholastik überhaupt, wie für Albert im besondern, waren namentlich seine teilweise auf dem Neuplatonismus Plotins gründenden Untersuchungen des Wesens, des Ursprungs und des Entwicklungsganges der Sünde. Albert betrachtete seine Sätze als sicher feststehende Wahrheiten, doch betont er nicht in dem Maße die sittliche Verderbtheit des Willens, wie es Augustinus gegenüber der vernünftelnden Denkweise der Pelagianer für notwendig hielt.

---

[1] In sent. 3, d. 31, a. 2 sol.: Opinio est hic, quod potest aliquis resurgere in minori, in aequali et in maiori caritate, prout ipse devote se praeparaverit ad recipiendum et prout Deus dignabitur infundere; quia metas suae largitatis praescribere non possumus.

[2] In sent. 3, d. 31, q. 1, a. 4, q. 3 ad 4.

[3] Schneid, Aristoteles in der Scholastik 144.

[4] S. theol. 2, tr. 15, q. 92, m. 4 in fine.

[5] Nirschl, Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des hl. Augustinus, Regensburg 1854, 94. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus I 105 ff; II 84 ff.

Die Lehre von der Sünde gehört ohne Zweifel zu jenen Teilen der Sittenlehre, die Albert am besten ausgebaut hat. Keine wichtigere Frage ist unberücksichtigt geblieben und in mancher Beziehung ist der Meister auch nicht von seinem großen Schüler überholt worden.

1. Begriff und Wesen der Sünde[1].

Albert betrachtet die Sünde zunächst in ihrem wirklichen Vollzuge. In dieser Hinsicht bezeichnet er sie als eine freigewollte Handlung, die dem göttlichen Gesetze zuwiderläuft, ganz entsprechend der von ihm oft wiederholten augustinischen Begriffsbestimmung, nach der die Sünde ist: „ein Wort, eine Tat oder ein Begehren, das gegen das Gesetz Gottes verstößt“[2].

Besonders hebt er hervor, daß die Sünde eine freiwillige Handlung sein müsse. „Ohne Freiwilligkeit keine Sünde.“[3]

Eine die verschiedenen Arten der Sünde, Tod-, läßliche und Erbsünde umfassende Begriffsbestimmung erklärt er für unmöglich, weil die genannten Sündenarten nicht als Glieder derselben Gattung angehörten, sondern der Begriff der Sünde nur in der Todsünde voll und ganz verwirklicht sei, in der Erb- und läßlichen Sünde jedoch in geringerem Maße[4].

Näher auf die Beschaffenheit der sündhaften Handlung eingehend, unterscheidet Albert zwei Bestandteile, eine Abwendung vom höchsten Gute und eine Hinwendung zum geschaffenen Gute. Beide Bestandteile zusammen bilden die eine Sünde in der Art, daß die Hinwendung zum endlichen Gute das sittlich Unbestimmte, die Abwendung von Gott das sittlich Bestimmende ist[5]. Losgelöst von der Abkehr von Gott ist die Hinwendung zum endlichen Gute nicht schlecht[6]. Albert weist darauf hin, daß ja jedes endliche Gut „ein Schatten und ein Wink“ des unveränderlichen Gutes ist und daß demnach

---

[1] Vgl. In sent. 2, d. 34 35 36 37; S. theol. 1, q. 26—29; 2, tr. 18, q. 114, m. 1—3; tr. 22, q. 134, m. 1 2.

[2] Contra Faust. Man. l. 22, c. 27.

[3] S. theol. 2, tr. 18, q. 114, m. 4, a. 2 ad obi. 1: Actus peccati semper est voluntarius; nec esset peccatum, si non esset voluntarium.

[4] In sent. 2, d. 35, a. 2 ad 1: Originale, veniale et mortale non dividunt peccatum, ut species genus dividit, sed sicut per prius et posterius participant ipsum.

[5] S. theol. 2, tr. 18, q. 114, m. 3 ad q. 1 sol.: Dicendum, quod ut duo constituentia unum peccatum (sunt), in quo est aversio ut forma, conversio ut materia. Der Gedanke ist augustinisch. Vgl. Aug., De lib. arb. 1, 16, n. 35.

[6] S. theol. 2, tr. 18, q. 114, m. 3 ad def. 3 ad 2: Conversio ad bonum commutabile nihil haberet peccati, nihil mali, nisi esset aversio, quae adiuncta est tali conversioni.

selbst die fleischliche Ergötzung bei der Unzucht nicht schlecht sein könne, weil sie ein Schattenbild dessen sei, das an sich Gegenstand alles Ergötzens zu sein verdiene. In diesem Sinne entspreche das widersinnig klingende Wort: „in der Sünde werde nur Gutes erstrebt", vollständig der Wahrheit[1].

Abwendung von Gott und Hinwendung zum endlichen Gute stellen nur eine Bewegung dar. Angedeutet findet Albert beide in der Stelle der Heiligen Schrift: „Zwei Übel tat mein Volk, sie verließen mich, den Quell des lebendigen Wassers, und gruben sich durchlässige Zisternen, die kein Wasser behalten können."[2]

Die Sünde muß, wenn sie gewollt werden soll, als ein Gut wenigstens erscheinen. Denn das Böse als solches kann nicht gewollt werden, weil es das Begehren nicht anregt. Kein Wesen kann seine eigene Verderbnis begehren[3], und jedes muß sich zuerst einer Täuschung hingeben, wenn es das erstreben soll, was sein eigenes Verderben ist.

Noch tiefer in das Wesen der Sünde eingehend, bezeichnet Albert die Sünde als eine Willenshandlung, die der geforderten sittlichen Beschaffenheit und Zielstrebigkeit entbehrt[4]. Den Anschauungen Augustins folgend, sieht er in der sündigen Beschaffenheit kein wirkliches Sein, sondern das Fehlen eines Seins, das nach Gottes Willen mit der sündigen Handlung verbunden sein sollte. Das Böse und Sündhafte ist keine Sache, nichts Wesenhaftes, keine Natur, sondern ein unterhalb der Natur befindlicher Mangel[5]. Es ist in gewisser Hinsicht ein Nichts[6], und „die Menschen werden nichts, wenn sie sündigen", sie fallen nämlich nur ab vom Sein[7]. Aber doch ist die Sünde nicht schlechthin ein Nichts[8], denn die Abkehr gewinnt ein wesenhaftes Sein in der Hinkehr zu

---

[1] S. theol. 1, tr. 6, q. 26, m. 1, a. 2, p. 2 ad 5. [2] Jer 2, 13.

[3] In sent. 4, d. 33, a. 15 ad 6: Dicendum, quod licet nihil appetat suam corruptionem, potest tamen appetere id, quod propriam naturam corrumpit, non tamen inquantum corrumpit, sed inquantum est apparens bonum: unde est fallacia accidentis.

[4] S. theol. 1, tr. 6, q. 26, m. 1, a. 3, p. 4 q. ult. ad 3: Actus voluntatis cum privatione speciei et finis debiti.

[5] S. theol. 2, tr. 14, q. 90, m. 3 ad 6: Malum defectus est infra naturam consistens.

[6] S. theol. 1, tr. 6, q. 26, m. 2, a. 3 ad 3: Malum est, quod ab esse recedit et corruptio est ordinis naturae: et quod hoc modo ut corruptio ab esse recedit, nihil est.

[7] In Io. 8, 24. Albert führt hier ein Wort des hl. Augustinus an. Dieser sagt In evang. Ioh. 1, 1, n. 13: Peccatum quidem non per ipsum factum est; et manifestum est, quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines, cum peccant.

[8] In sent. 2, d. 35, a. 6 sol.: Malitia accipitur dupliciter, sc. secundum subiectum, in quo substantificatur, et haec est actus, vel habitus, vel dispositio, relicta ex habitu. . . .

dem endlichen Gute. Mit dieser zusammen ist sie allerdings ein *Etwas*. Der Mangel an Sein kann nie so weit gehen, daß jegliches Gute zerstört würde; denn würde das eintreten, so würde sich die Sünde selber zerstören. Der in der Sünde notwendig gegebene Mangel an Sein ist also stets nur ein unvollkommener [1].

2. Unterscheidung und Vergleichung der Sünden.

a) *Die verschiedenen Einteilungen der Sünde* [2].

Im Anschluß an die Väter und die Lehrer des frühen Mittelalters teilt Albert die Sünden unter *verschiedenen Gesichtspunkten* ein. So unterscheidet er Tod- und läßliche Sünden, Sünden des Herzens, des Mundes und des Werkes, Schwachheits, Unwissenheits- und Bosheitssünden, die sieben Hauptsünden, Sünden aus ungeordneter Furcht und solche aus ungeordneter Liebe, Sünden der Fleischeslust, der Augenlust und der Hoffart des Lebens, Sünden gegen Gott, den Nächsten und sich selbst, Begehungs- und Unterlassungssünden, Fleisches- und Geistessünden, von denen noch als mittlere Zorn und Geiz unterschieden werden [3].

Die Begehungssünden richten sich gegen die Verbote, die *Unterlassungssünden* gegen die Gebote. In der Sentenzenerklärung wird betont, daß es letzteren wesentlich sei, nicht in einer Handlung zu bestehen [4]. Mit irgend einer Willensbetätigung sind sie aber doch verbunden, und zwar mit dem Willensentschlusse, das Gebotene nicht zu tun. In ihm „wächst das Böse zusammen" [5].

Die Unterscheidung in *eigene* und *fremde* Sünden findet sich wörtlich in den Werken Alberts nicht. Doch gibt er die neun Arten der Mitwirkung zur Sünde an: Befehl, Rat, Beihilfe, Schmeichelei oder Empfehlung, Hehlerei, Teilnahme, schuldbare Unterlassung des Tadels oder des Widerstandes [6].

---

[1] S. theol. 1, tr. 6, q. 27, m. 1, a. 2: Est privatio imperfecta, quae non privat nisi habitum et habitudinem in parte, et non in toto: et talem privationem dicit malum in moribus.

[2] S. theol. 2, tr. 18, q. 114, m. 4.

[3] In sent. 4, d. 16, a. 21 ad 1; d. 33, a. 16 sol.

[4] In sent. 2, d. 22, a. 8 ad 2: Peccatum omissionis non habet actum, sed suus actus est praesens privatio.

[5] In sent. 2, d. 35, a. 3 ad def. 1 ad 2. S. theol. 2, tr. 19, q. 124 sol.: In istis peccatis, quae a privatione actus nominantur, est actus interior voluntatis, quae est voluntas non faciendi, quod iubetur, in quo coalescit malum. — *Wann* ist die Unwissenheit Sünde? Die Antwort lautet, dies sei dann der Fall, wenn das Gesetz zur Kenntnis verpflichte, also wenn eine Handlung vollzogen werden soll, die ohne jene Kenntnis nicht in rechter Weise ausgeführt werden kann.

[6] In Ps. 49. 18.

b) Die Verschiedenheit der Sünden der Zahl und der Art nach.

Die Lehre Alberts über die zahlenmäßige Unterscheidung der Sünden läßt sich in zwei Sätze zusammenfassen. Eine einzige und einfache Sünde liegt vor, wenn sich in ihr nur eine Handlung, eine Entstellung und ein erstrebter Gegenstand finden. Denn in diesem Falle ist Einheit im Wesen, in der Form, im Endzwecke und im Beweggrunde gegeben. — Eine mehrfache Sünde (nach dem Vorgange des Präpositinus peccatum duplex, multiplex genannt) entsteht entweder dadurch, daß sich bei einer sündigen Handlung mehrere sündhafte Umstände oder Zwecke oder eine mehrfache Entstellung finden, oder dadurch, daß mehrere Handlungen durch einen sündigen Endzweck zu einer Sünde verbunden werden[1].

Sehr kurz ist die Darlegung der Grundsätze ausgefallen, die für die Unterscheidung der Sünden der Art nach gelten. Es finden sich nur diese selbst ohne sachgemäße Erörterung. Danach sind mehrere der Art nach verschiedene Sünden gegeben, wenn ihre Gegensätze der Art nach verschieden sind oder der Endzweck des Willens ein verschiedener ist[2].

c) Vergleichung der Sünden nach ihrer Schwere.

Daß die Sünden der Größe und Schwere nach mannigfach verschieden sind, ist für Albert eine ausgemachte Tatsache, deren Wichtigkeit für Verwaltung und Empfang des Bußsakramentes er wohl erkannt hat[3]. Das zeigt sich schon darin, daß er sich mit großer Sorgfalt bemühte, die Grundsätze für die Beurteilung der Schwere der Sünden festzulegen. Zu diesem Behufe unterscheidet er die wesentliche, die nebensächliche und die mittlere Schwere der Sünden[4].

Die wesentliche Schwere ist mit der Gattung und der Art der Sünde[5] gegeben. Sie ist vor jeder andern zu beachten. Einen Maßstab für ihre Beurteilung bietet nach Albert die entgegengesetzte Tugend; demnach sind

---

[1] S. theol. 2, tr. 14, q. 86, m. 1 sol. In sent. 4, d. 38, a. 8 sol. wird auch die praktische Folgerung gezogen: Unde non est iniungenda poenitentia nisi pro uno. Thomas hat in seiner theologischen Summe (1, 2, q. 72, a. 9) den Ausdruck peccatum multiplex nicht übernommen.

[2] In sent. 4, d. 14, a. 4 ad 7: (Peccatum) non specificatur nisi per oppositum. S. theol. 2, tr. 5, q. 21, m. 2 ad 2: Vitia sive peccata rationem habent a finibus voluntatis, quae sunt ultima volita.

[3] In sent. 4, d. 16, a. 22 ff. [4] In sent. 4, d. 16, a. 21 ad q. 1; a. 27 sol.

[5] Es kann vorkommen, daß die durch die Gattung bewirkte Schwere eine andere ist als jene, die der Art eignet. So ist nach Alberts Ansicht die Habsucht der Gattung nach schwerer als sittliche Ausschweifung, aber Ehebruch ist trotzdem schwerer als Diebstahl. Vgl. In sent. 4, d. 16, a. 21 ad q. 1.

jene Sünden größer, die den Gegensatz zur höheren Tugend bilden[1]. Während aber Thomas[2], dem gleichen Grundsatze getreu, für die schwerste Sünde den Gotteshaß als Gegensatz der höchsten Tugend, der Gottesliebe, bezeichnet, geht Albert bei der Beantwortung der Frage, welches die schwerste Sünde sei, von seinem Grundsatze ab und erklärt als solche den Unglauben[3], weil dieser die Grundlage des ganzen Tugendlebens angreife und zerstöre. — Bei den Geistessünden ist, wie im Anschlusse an Gregor d. Gr. hervorgehoben wird, die wesentliche Schwere größer als bei den Fleischessünden, letztere sind aber schändlicher, weil sie den Geist im Rausche der Sinnlichkeit ersticken[4], auch größeres Ärgernis verursachen[5].

Innig und untrennbar sind mit jeder Sünde die Art und Weise ihrer Ausführung und die sich aus den persönlichen Verhältnissen des Handelnden ergebenden Umstände verbunden. So kann die Schwere der Sünde infolge der Würde, der Weihe, des Alters der sündigenden Person bedeutend größer werden. Albert ist der Ansicht, daß der Einfluß dieser Umstände auf die sittliche Beschaffenheit groß genug sei, um es zu rechtfertigen, daß die aus ihnen sich ergebende Schwere als mittlere bezeichnet werde.

In nebensächlicher Weise vergrößern die Umstände des Ortes und der Zeit die Sündhaftigkeit einer Handlung. Sie berühren die Handlung und den Handelnden mehr äußerlich; doch wird betont, daß, wenn durch die Sünde auch der Ort selbst verletzt werde, eine mehrfache Sünde entstehe[6].

Gemäß dem Grundsatze, daß die Größe der Sünde vor allem „nach der Größe der Entstellung in der Handlung und in der Wurzel und im Willen

---

[1] In sent. 4, d. 16, a. 26 ad 15: Maius est peccatum, quod maiori virtuti est contrarium.

[2] S. theol. 2, 2, q. 34, a. 2 ad 2 sagt Thomas über die Ansicht seines Lehrers: Patet, quod ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cuius veritatem est fides; et ideo sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est maius peccatum, quam infidelitas.

[3] In sent. 4, d. 39, a. 2 ad 4: Infidelitas maximum peccatum est ratione nocumenti et ratione eius, contra quod est, et ratione actus . . . et ideo infidelitas est maximum peccatum simpliciter. Vgl. In sent. 3, d. 38, a. 7 ad 3; 2, d. 33, a. 3 sol. Mit Rücksicht auf die Beleidigung wird an letzterer Stelle der Götzendienst als größte Sünde bezeichnet.

[4] In sent. 4, d. 16, a. 27 sol.; d. 31, a. 28 ad 5. [5] In apoc. 1, c. 2, 15.

[6] Bezüglich der Pflicht, die Umstände zu beichten, wird In sent. 4, d. 16, a. 24 sol. bemerkt: Respondeo sine praeiudicio secundum antiquos doctores, quod non oportet circumstantias confiteri, nisi quae trahunt in aliud genus peccati; securum est etiam alias dicere, praecipue si remordet aliquem conscientia, sed tamen dicunt, quod non tenetur ex praecepto. Thomas erklärt (In sent. 4, d. 16, q. 3, a. 2, sol. 5) die Ansicht seines Lehrers für die begründetere, bemerkt aber noch: Sed addendum est (dem Lehrsatze Alberts), quae ad aliam speciem mortalis trahunt.

des Sündigenden" zu bemessen sei[1], erblickt Albert in der größeren oder geringeren Freiwilligkeit eine wichtige Tatsache für die Beurteilung der Schwere der Sünde. Je freiwilliger die Sünde geschehen sei, desto größer sei sie. Darum seien die Bosheitssünden größer als die Schwachheits- und Unwissenheitssünden, und die Schwachheitssünden wiederum größer als die Unwissenheitssünden[2].

Ausführlich wird von unserem Meister die Frage erörtert[3], welche Folgen der Umstand habe, daß Sünden begangen wurden, nachdem andere schon nachgelassen waren. Er bekämpft zunächst die Meinung verschiedener früherer Lehrer, die behaupteten, dieser Umstand bewirke das Wiederaufleben der schon nachgelassenen Sünden, indem er darauf hinweist, daß die Befleckung sowohl wie die Strafverpflichtung für immer aufgehoben sei. Sodann gibt er zu, daß die neubegangenen Sünden infolge der in ihnen zum Ausdruck kommenden Undankbarkeit schwerer seien, erklärt aber hinwiederum jene Ansicht für zu weitgehend, nach der die Erschwerung eine derart große ist, daß der Schuldzustand jenem gleichkommt, den alle nachgelassenen Sünden zusammen bewirken würden.

Bei dieser Gelegenheit wird auch hervorgehoben, daß ein innerer Zusammenhang, wie er zwischen den im Stande der Gnade vollzogenen Handlungen bestehe, zwischen den sündigen Werken nicht vorhanden sei. Es besteht zwischen ihnen nur eine rein äußerliche Einheit, wie zwischen den einzelnen Teilen eines Haufens[4].

3. Von dem Unterschiede zwischen Tod- und läßlicher Sünde im besondern.

Bei weitem die wichtigste aller Einteilungen der Sünde ist jene, die sie in Tod- und läßliche Sünden scheidet. Alberts Ausführungen sind entsprechend der Wichtigkeit dieser Unterscheidung sehr eingehend.

Die Eigenart seiner Auffassung zeigt sich namentlich darin, daß ihm nur in der Todsünde der volle Begriff der Sünde verwirklicht erscheint, nicht aber in der läßlichen Sünde. Das hat zur Folge, daß er, so scharf er die Todsünde gebrandmarkt hat, ebenso mild in den Ausdrücken ist, wenn es sich darum handelt, Wesen und Wirkung der läßlichen Sünde zu schildern. Das mag ein gewisser Mangel sein. Indes im Grunde ist nur die Ausdrucksweise öfters verfänglich. Thomas hat sich sichtlich bemüht, jene mißverständlichen Ausdrücke zu vermeiden[5].

---

[1] In sent. 4, d. 17, a. 49 ad 3. [2] In sent. 2, d. 22, a. 11 sol.

[3] In sent. 4, d. 22, a. 1.

[4] In sent. 4, d. 22, a. 1 ad op. 1 ad 2: Mala opera nullam habent unionem omnino nisi aggregationis, quae simpliciter pluralitas est, sicut unio acervi.

[5] Vollständig ist es auch ihm nicht gelungen. Vgl. Scheeben, Dogmatik II 533.

a) Die Todsünde.

α) Begriff der Todsünde.

Von der Todsünde sagt Albert in der Sentenzenerklärung[1]: „Sie allein ist schlechthin Sünde." Ausschließlich auf sie will er die augustinische Begriffsbestimmung angewendet wissen, nach der die Sünde ein Vergehen „gegen" das Gesetz Gottes ist; nur sie ist nach ihm unmittelbar verboten.

Daß die Todsünde eine unmittelbare Verfehlung gegen das göttliche Gesetz ist, erscheint als ihr Hauptmerkmal. Eine genaue Erörterung der Bedingungen, unter denen eine Todsünde vorliegt, fehlt. Es sind nur Ansätze dazu vorhanden. So wird ständig hervorgehoben, daß die ersten Regungen keine Todsünden sind, da sie ohne Willenszustimmung entstehen[2]. Anderseits wird gelegentlich auch die Größe des zu befürchtenden Schadens als Kennzeichen der Todsünde genannt[3].

In der Todsünde ist die Abkehr von Gott, das, was die Sünde zur Sünde macht, eine vollständige und bleibende[4]. Das Geschöpfliche wird durch sie zum Endziel des Strebens und der Liebe gemacht[5]. Die in ihr liegende Ergötzung geht darum „über Gott und gegen Gott"[6].

Infolgedessen wird der Sünder von Gott selber getrennt, dem höchsten Lebensquell, und verliert das innere übernatürliche Leben, die heiligmachende Gnade. So ist die Todsünde in Wahrheit der Seelentod und trägt deshalb auch ihren Namen[7]. Todsünde heißt sie aber auch deshalb, weil sie mit dem ewigen Tode bestraft wird.

In der Todsünde liegt, wie Albert im Anschluß an Augustinus hervorhebt, eine Beleidigung Gottes, ein Unrecht ihm gegenüber, das mit Rücksicht auf die beleidigte Person ein unendliches ist, wenn auch die Begierlichkeit und die Verachtung, aus denen die Sünde hervorgeht, ebenso die sündige Handlung selbst endliche Größen sind[8]. Durch das Gott zugefügte

---

[1] In sent. 2, d. 35, a. 3 ad def. 1 ad 3.

[2] S. theol. 2, tr. 18, q. 117, m. 1, a. 2 ad 1.

[3] S. theol. 2, tr. 18, q. 119, m. 1, a. 2 ad q.

[4] S. theol. 2, tr. 18, q. 114, m. 4, a. 1 ad q. ad 2: Aversio mortalis omnino abstractio est et habitualis: quia non remanet in eo gratia, per quam habitualiter coniungatur.

[5] S. theol. 2, tr. 18, q. 114, m. 4, a. 1 ad q. ad 1: Qui fruitur utendis mortaliter, ille creaturam ponit finem dilectionis.

[6] S. theol. 2, tr. 18, q. 114, m. 4, a. 3 ad q.

[7] S. theol. 2, tr. 18, q. 115, m. 1 sol.: Dicendum, quod mortale dicitur et mors animae, quia separat a principio vitae, quod est Deus, et ab influentia vitae, quae est gratia gratum faciens.

[8] In sent. 4, d. 14, a. 14 ad 1.

Unrecht kann er selbst freilich weder verletzt noch geschädigt werden. Aber es wird ihm doch die schuldige Ehre entzogen und er an Gütern geschädigt, „die von ihm, in ihm und zu ihm sind", in denen er seine Güte offenbart und die ein Abbild von ihm darstellen[1].

β) Die Wirkungen und Folgen der Todsünde.

Eine geordnete Zusammenstellung der mannigfaltigen Wirkungen und Folgen der Todsünde fehlt in den Werken Alberts. Die hierher gehörenden Lehrsätze sind von ihm aber in ziemlicher Vollständigkeit erörtert worden.

Als erste Folge der zum Begriff der sündigen Handlung gehörenden Abkehr von Gott wird der bleibende Zustand der Abkehr und der Verlust des höchsten Gutes genannt.

Eine weitere Wirkung der Todsünde ist die Wegnahme der Gnadenausstattung[2]. Als Gegensatz zur Tugend und deren Ehre und Ruhm ist die Todsünde ein „Verbrechen", als Gegensatz zur Gnade, die uns Gott wohlgefällig macht und dem Lichte gleich in unserer Seele wirkt, „Schuld" und „geistige Finsternis"[3].

Albert bemerkt ferner, daß die Todsünde wie von der Gnade, so auch vom mystischen Leibe Jesu Christi trenne, weil diesem kein von Fäulnis angestecktes Glied eignen könne[4]; nur in gewisser Hinsicht gehörten die auf Erden lebenden Todsünder noch zu ihm.

Viel Gewicht legt unser Meister darauf, daß die Todsünde die Rückkehr zum Leben unmöglich mache, weil der Sünder nicht in der Lage ist, sich aus eigener Kraft von der Sünde zu erheben und das übernatürliche Leben wieder zu erwerben. Die Verhältnisse des Todsünders erscheinen ihm deswegen als sehr traurige, er sei ein „dahingehendes, aber nicht mehr zurückkehrendes Wesen"[5].

---

[1] In sent. 4, d. 15, a. 12 sol. S. theol. 1, tr. 6, q. 27, m. 1, a. 1 ad 4 6.

[2] Das der ganzen Scholastik, auch Albert geläufige Bild der Beraubung und Verwundung des Menschen durch die Todsünde knüpft an das evangelische Gleichnis von dem unter die Räuber gefallenen Menschen an, dessen sich der Samaritan erbarmte. Nicht vollständig tot, aber halbtot ist der Mensch von den Straßenräubern zurückgelassen worden, so hat ihn Christus gefunden und sich seiner angenommen. Daneben erscheint aber auch der Gedanke vom vollständigen Seelentod. Vgl. Scheeben, Dogmatik II 548.

[3] In sent. 2, d. 35, a. 3 ad ult.; 3, d. 19, a. 12. S. theol. 2, tr. 18, q. 115, m. 2 ad q. 2.

[4] In Dion. Areop. de eccl. hier. 3, 28. Vgl. dazu In sent. 4, d. 18, a. 17 ad 1: Peccans mortaliter excommunicatus est quantum ad triumphantem ecclesiam.

[5] In sent. 2, d. 35, a. 6 sol.; 4, d. 20, a. 11 sol.: Dicendum quod homo est spiritus vadens et non rediens: unde de se habet homo, quod peccet: sed de se non habet homo, quod resurgat.

Große Aufmerksamkeit hat Albert der Frage entgegengebracht, welche Folgen die Todsünde für das natürliche Seelenleben hat. Es standen sich hier zwei anscheinend einander widersprechende Lehrsätze gegenüber, die in richtiger Weise zu deuten waren. Der Pseudoareopagite hatte den Satz ausgesprochen, daß die den bösen Geistern verliehenen Gaben in keiner Weise eine Veränderung erlitten hätten, sondern unversehrt und helleuchtend seien. Ein anderer theologischer Lehrsatz aber lautete: „Die Natur wird durch die Sünde nicht zerstört, wohl aber verwundet."

Erster, auch von Thomas[1] festgehaltener Gedanke Alberts ist nun der, daß jene natürliche Güte, die jedem Seienden als solchem eigen ist und mit ihm zusammenfällt, insofern es ist, von der Sünde nicht angegriffen werden kann. Zu wiederholten Malen wird darum auch die Unmöglichkeit hervorgehoben, daß infolge der Sünde irgend eine natürliche Gabe verloren gehen könne[2].

Trotzdem macht sich Albert den Satz des Damaszeners[3] zu eigen, daß „die Sünde einen Rückschritt von dem, was der Natur gemäß ist, zu dem darstellt, was wider die Natur ist", bezeichnet er selbst die Sünde als etwas Naturfeindliches[4] und nennt als eine ihrer Hauptwirkungen die Verderbnis der natürlichen Güte[5].

Worin besteht nun diese Verderbnis der natürlichen Güte, die auch „Verwundung der Seele" genannt wird?

Darauf gibt Albert eine doppelte Antwort. Die erste geht dahin, daß die Sünde dieses natürliche Streben der Geisteskräfte zum Guten schwäche, ohne aber die Möglichkeit und Fähigkeit der Seele aufzuheben, zum Guten hingeordnet werden zu können[6].

---

[1] Vgl. C. gent. 3, 10—13.

[2] In sent. 2, d. 34, a. 5 ad 1: Malum culpae in nullo opponitur bono substantiae, quod convertitur cum quolibet ente, inquantum est, et ideo in nullo privat vel adimit ipsum.

[3] De fid. orth. 4, 20.

[4] S. theol. 2, tr. 15, q. 93, m. 3 ad 1: Peccatum, quod est contra naturam.

[5] Auch hier liegt wieder ein augustinischer Gedanke zu Grunde. Der große Kirchenlehrer sieht nämlich im Bösen einen malus modus, eine mala species und malus ordo, eine Verderbnis jener drei Dinge, die die natürliche Güte jedes geschaffenen Wesens ausmachen. Vgl. De nat. boni c. 4 u. 23. Dazu Alb., S. theol. 1, tr. 6, q. 27, m. 1, a. 2 ad 1 2.

[6] S. theol. 1, tr. 6, q. 27, m. 4 sol.: Hoc modo peccatum est corruptio boni naturae, quia adimit et corrumpit habitudinem naturae et potentiae ad optimum. — Ad id, quod ulterius (q. 2) quaeritur, utrum bonum naturae in toto sit auferibile? dicendum, quod non. Et causa, quam assignat Augustinus, bona est, sc. quod remanente subiecto semper remanet ordinabilitas ad bonum, sine qua nec esse nec intelligi potest subiectum et infinite se habet ad ipsum secundum virtutem.

Die in der Natur gründende Möglichkeit und Macht, gut zu handeln, wird also von Albert zu den unverlierbaren Gaben gerechnet, die durch die Sünde nicht vernichtet werden können. Sie bleibt, solange die Seele besteht, mögen noch so viele Sünden geschehen, mag selbst der Zustand der Verwerfung eingetreten sein. Sie ist in gewisser Hinsicht eine unendliche. Daraus erhellt auch, warum die Unfähigkeit der bösen Geister, gut zu handeln, nur als ein infolge der Anordnung der göttlichen Gerechtigkeit tatsächlich bestehender, aber nicht als ein in ihrem Wesen begründeter Zustand bezeichnet wird[1].

„Verringert und verderbt" ist die Geneigtheit und Geschicklichkeit zum Guten. An ihre Stelle ist ein Zustand der Schwäche für das Gute und der Zuneigung zum Bösen getreten, der sich in den vier „Wunden der Seele", der Schwäche, der Unwissenheit, der Begierlichkeit und der Bosheit, offenbart. Dieser Zustand kann bis ins Unendliche gesteigert werden.

Albert will noch besonders darauf hinweisen, daß die Verdunkelung der Vernunfterkenntnis, die infolge der Sünde eintritt, keine allseitige ist. Er unterscheidet sorgfältig die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen das Wahre vom denkenden Geiste betrachtet wird. Die Einsicht „in das reine Wahre" wird nicht verdunkelt, ebenso nicht die rein wissenschaftliche Betrachtung des Wahren unter dem Gesichtspunkte des Guten. Deswegen, sagt Albert, können Sünder ganz gut Gelehrte sein. Die Schwächung der Erkenntniskraft zeige sich aber, sobald das Wahre „unter dem Gesichtspunkt der wirklichen Ausführung" und unter dem „der beseligenden Wirkung" ins Auge gefaßt werde.

Die Schwäche für das Gute wird wesentlich verstärkt durch die entstehende Neigung zum Bösen. Der Mensch wird durch die Sünde zu ähnlichen Sünden geneigt gemacht und zu andern angereizt[2].

Die zweite, von unserem Meister auf die Frage nach der Beschaffenheit der Verderbnis der natürlichen Güte gegebene Antwort nimmt Rücksicht auf das zwischen Natur und Gnade obwaltende Verhältnis. Sie lautet, die Möglichkeit und Fähigkeit, die Gnade aufzunehmen, werde durch die Sünde teilweise weggenommen.

Der Mensch besitzt infolge seiner Berufung zum übernatürlichen Leben die Empfänglichkeit für die Gnade als Gabe seiner Natur. Die Sünde verringert nun diese Empfänglichkeit, ohne sie ganz aufzuheben, weil sie in gewisser Hinsicht eine unendliche ist. Da Albert die Empfänglichkeit für die Gnade als das Gut bezeichnet, das eine Mittelstellung zwischen Natur und

---

[1] S. theol. 1, tr. 6, q. 27, m. 3 ad 4.

[2] S. theol. 2, tr. 22, q. 131, m. 3 sol.: Peccatum commissum dispositionem et habitum relinquit in anima, ex quibus pronior fit ad peccandum.

Gnade einnehme, lautet demnach sein Hauptsatz wie folgt: „Dem mittleren Gute ist die Sünde in seinen Beziehungen zur Gnade entgegengesetzt, nicht aber in seinen Beziehungen zu dem Seelenwesen, in dem es wurzelt.“ [1]

Albert vervollständigt seine Lehre von der Verderbnis der natürlichen Güter noch durch zwei weitere Sätze. Der erste geht dahin, daß die größere Sünde mehr von dem „Gut der Natur“ wegnimmt, die kleinere weniger. Der zweite besagt, daß das „Gut der Natur“, in sich genommen, vom Bösen insofern getroffen werde, als es überhaupt ein Böses, nicht insofern es ein bestimmtes Böses ist. Doch wird beigefügt, daß die Verschiedenheit der Sünde auch eine Verschiedenheit in der Schwächung der Fähigkeit, gut zu handeln, bewirke, weil jede Sünde diese Fähigkeit nach einer Seite hin stärker trifft als nach den übrigen. Darum könne man sagen, daß durch die Sünde der Unkeuschheit das „Gut der Natur“ mehr hinsichtlich der Keuschheit als hinsichtlich der Freigebigkeit weggenommen werde [2].

Außerhalb dieser Betrachtungsweise steht der ebenfalls hierher gehörende Gedanke, daß die Sünde die „rechte Ordnung der Kräfte zueinander und zu dem, was höher ist, und zu dem, was auf gleicher Stufe steht, und zu dem, was niedriger ist“, auflöst. Die rechte Ordnung der Kräfte zueinander besteht aber darin, daß die Vernunft regiert und die andern regiert werden [3].

Infolge der durch die Sünde bewirkten Zerstörung der übernatürlichen Schönheit und der Verunstaltung des natürlichen Ebenbildes Gottes im Menschen erscheint unserem Verfasser die Seele befleckt. Es ist eine „verfinsternde Befleckung“, die die Todsünde wirkt [4].

In dieser Befleckung gründet die Strafverpflichtung [5]. Denn diese bleibt, während die sündige Handlung vorübergeht und selbst die durch die Sünde geschaffene Neigung schwinden kann, ohne daß die Sünde nachgelassen ist.

Die der Todsünde angedrohten Strafen unterscheidet Albert in zwei Hauptarten [6], in solche, die wesentlich und unmittelbar mit jeder Sünde verbunden sind, und in solche, die in der Verhängung von Strafübeln bestehen.

Jede Sünde ist sich selbst Strafe [7], allerdings nicht in dem Sinne, daß die Sünde als Sünde Strafe ist; als Sünde ist sie eine freigewollte Handlung, aber keine Strafe. Hingegen ist mit ihr als ihrer Ursache Strafe

[1] In sent. 2, d. 34, a. 5 ad 1. [2] In sent. 2, d. 42, a. 2 sol.

[3] In sent. 4, d. 17, a. 9 ad sec. def. ad 1.

[4] S. theol. 2, tr. 18, q. 114, m. 4, a. 1 sol. An andern Stellen redet Albert auch von einer geistigen Verstümmelung. Vgl. In sent. 2, d. 42, a. 2 sol.

[5] In sent. 2, d. 42, a. 2 sol.: Dicendum, quod reatus fundatur in macula culpabili.

[6] In sent. 2, d. 37, a. 3 sol. [7] Augustinisch. Vgl. Conf. 1, 12.

wesentlich verbunden: so der Verlust Gottes und der Gnadenausstattung, die Schmälerung der natürlichen Güte, die Unordnung, in die die Seelenkräfte geraten, die Unmöglichkeit, die Sünde wieder zu beseitigen, die Schwäche zum Guten, die Neigung zum Bösen, die Verdunkelung der Vernunft, die größere Gewalt des Teufels[1].

Doch alle diese schlimmen Folgen der Sünde sind nach Albert nicht die Hauptstrafe der Sünde. Diese ist der ewige Tod in der Hölle[2]. Die Begründung der Ewigkeit der Höllenstrafen lautet verschieden. Die gewöhnlichere Auffassung, die sich bei Albert findet, geht dahin, daß die Sünde an sich den ewigen Tod nicht verdiene und nicht verschulde[3]. Nur der den Menschen im Zustande der Abkehr von Gott treffende Tod sei schuld, daß die Strafe nicht mehr aufhöre; denn nach dem Tode gebe es keine Gnade und keinen Sündennachlaß mehr, und darum bleibe die Sünde und mit ihr die Strafe „wie auch das Feuer stets mit dem ihm eigenen Stoffe verbunden bleibe". An andern Stellen pflichtet Albert aber doch wieder der Ansicht bei, daß die Todsünde des ewigen Todes würdig ist. Die Begründung dieser Ansicht geht davon aus, daß die Todsünde in gewisser Hinsicht, mit Rücksicht auf die beleidigte Gottheit, etwas Unendliches sei und darum unendliche Strafe verdiene. Eine der Härte nach unendliche Strafe sei aber beim Menschen ausgeschlossen, also müsse eine der Zeitdauer nach unendliche verhängt werden[4].

b) Die läßliche Sünde.

Der Begriff „läßliche Sünde" wird von Albert in einem weiteren und in einem engeren Sinne gebraucht.

Im weiteren Sinne ist ihm „läßliche Sünde" jede, mit der in irgend einer Weise Verzeihung verbunden ist, also die Todsünde, die durch Buße der Verzeihung würdig geworden ist, dann jede Sünde, die durch irgend einen mildernden Umstand, wie Unwissenheit, Schwachheit, mehr Verzeihung verdient als ihr Gegensatz, die aus reiner Bosheit geschehende Sünde, die „Sünde zum Tode" oder die Sünde gegen den Heiligen Geist, endlich die der Art nach läßliche Sünde, die nicht nur infolge eines Umstandes, sondern in jeglicher Hinsicht der Verzeihung würdig ist[5].

---

[1] In Matth. c. 6, 24.

[2] In sent. 2, d. 36, a. 3 ad ult.: Dicendum, quod prima poena peccati mortalis est ignis aeternus.

[3] S. theol. 1, tr. 20, q. 80, m. 2, a. 4, p. 2 ad 16: Ex peccato non est, quod poena sit aeterna. Vgl. In sent. 2, d. 42, a. 4.

[4] De adhaer. Deo c. 16. Ebenso S. theol. 2, tr. 18, q. 115, m. 1 ad 2: Dicitur (peccatum mortale) simpliciter mortale, quia aeterna morte dignum est, quamdiu est.

[5] In sent. 2, d. 22, a. 4 ad 2. S. theol. 2, tr. 18, q. 114, m. 3—5.

Letztere ist die läßliche Sünde im engeren Sinne. Sie ist deswegen in jeglicher Hinsicht der Verzeihung würdig[1], weil sie in Anbetracht des geringfügigen Gegenstandes auch nur eine geringe Bosheit in sich schließt.

Nur diese ihrer Art nach läßliche Sünde wird von Albert eingehender besprochen. Das erklärt es auch zum Teil, warum so milde Ausdrücke gewählt wurden, um ihr Wesen und ihre Wirkungen zu schildern. Wenn die spätere Theologie von der läßlichen Sünde redet, so hat sie alle ihre Arten im Auge, namentlich auch die nur durch einen besondern Umstand läßlichen Sünden, die in der Regel schwerer und gefährlicher sind als die der Art nach läßlichen. Das ist bei Albert nicht der Fall[2].

Noch erklärlicher werden die von Albert gebrauchten milden Ausdrücke, wenn man beachtet, wie er den Hauptnachdruck darauf legt, daß die läßliche Sünde die heiligmachende Gnade und damit die Einwohnung des höchsten Gutes, ebenso den Zustand der Hinkehr des Willens zu Gott und die Macht, mit Hilfe der in der Seele ruhenden Gnade die Sünde wieder zu tilgen, unversehrt läßt[3].

Der, welcher läßlich sündigt, wendet sich im Augenblick des Sündigens[4] wohl mit seiner Handlung von Gott ab, aber der Zustand der Hinkehr zu Gott bleibt unberührt. Das genügt Albert, um an einigen Stellen das Vorhandensein einer Abkehr von Gott überhaupt zu verneinen und dies als eines der wichtigsten Merkmale der läßlichen Sünde zu bezeichnen, wodurch sie sich von der Todsünde sowohl wie von der Erbsünde unterscheide. So sagt er in der Sentenzenerklärung, daß läßliche und Todsünde sich in gewisser Hinsicht wie Bejahung und Verneinung verhalten[5] und demnach unendlich voneinander verschieden sind, insofern nämlich bei der Todsünde die Abkehr von Gott vorhanden sei, die bei der läßlichen Sünde fehle. — Der zwischen läßlicher Sünde und Erbsünde vorhandene Unterschied wird dahin bestimmt, daß der läßlichen Sünde Hinwendung zum Geschöpflichen ohne (zuständliche) Abkehr von Gott, der Erbsünde aber umgekehrt der Zustand der Abwendung von Gott ohne Hinwendung zum Geschöpflichen eigne, während ihnen gemeinsam sei, daß sie zum fehlenden Teile den Weg bereiteten[6].

---

[1] S. theol. 2, tr. 18, q. 114, m. 4, a. 2 ad q.: Secundum totam generalitatem suam venia dignum est.

[2] Ebd.: Hic non quaerimus nisi de veniali, quod est veniale ex genere, quod dicitur veniale, quia ex seipso parva malitia est et venia dignum.

[3] In sent. 2, d. 42, a. 3 ad 2. Daraus folgt auch, daß die läßliche Sünde keinen unmittelbaren Gegensatz zur Tugend bildet. In sent. 2, d. 24, a. 9 ad 3.

[4] In sent. 2, d. 42, a. 4 sol.: Temporaliter secundum actum, et non secundum habitum avertitur cum potentia redeundi.

[5] In sent. 2, d. 42, a. 4 ad 1. [6] In sent. 2, d. 31, a. 3 ad 2.

Das Fehlen des Zustandes der Abkehr von Gott muß aber auch der Hinwendung zum Geschöpflichen bei der läßlichen Sünde eine ganz andere Beschaffenheit verleihen, wie die ist, die ihr bei der Todsünde zukommt. Bei der läßlichen Sünde wird das Geschöpfliche nicht wie bei der Todsünde zum Endziel der Liebe und des Strebens gemacht, vielmehr ist es nur ein gewisser Aufenthalt auf dem Wege zum Ziele[1], eine über das Erlaubte hinausgehende Anhänglichkeit, was die läßliche Sünde kennzeichnet. Die mit ihr verbundene Ergötzung ist keine solche „über und gegen Gott", sondern eine solche „diesseits von Gott"[2].

Der Gedanke, der läßlichen Sünde fehle die Abkehr, veranlaßt Albert auch weiterhin, sie eine Verfehlung „außerhalb der Ordnung" oder „außerhalb des Gesetzes" zu nennen, im Gegensatz zur Todsünde, die eine Verfehlung „gegen" das Gesetz darstelle. Aus dem gleichen Grunde bemerkt er, die läßliche Sünde sei nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar verboten.

Daß Albert aber trotz seiner Milde an der sündigen Beschaffenheit der läßlichen Sünde nicht gerüttelt hat, ergibt sich daraus, daß er sie „ein freigewolltes Übel" nennt, daß er sie für verboten, nicht für zugelassen erklärt und sie einmal[3] ausdrücklich als „das Geringste" bezeichnet, „in dem der Begriff der Sünde gewahrt sei".

Demgegenüber kann nicht ins Gewicht fallen, daß die läßliche Sünde eine „Sünde in gewisser Hinsicht" genannt wird[4], daß behauptet wird, sie sei nicht schlechthin Sünde, sondern bereite nur für die Sünde den Weg[5], und es sei in ihr nicht der volle Begriff der Sünde verwirklicht[6]. Der Begriff der Sünde, wie ihn Albert festhält, ist eben ein engerer als jener, der der späteren Theologie geläufig ist. Daran ändert die gleiche Fassung nichts.

Wie sehr Albert von der Bedeutung der läßlichen Sünde in Wirklichkeit überzeugt war, sehen wir aus dem, was er über ihre Wirkungen ausführt.

---

[1] In sent. 2, d. 42, a. 3 sol.: Dicendum secundum Doctores, quod peccatum veniale conversionem ad bonum commutabile non habet, nisi sicut ad viam morosam, non tamen sicut ad finem.

[2] S. theol. 2, tr. 18, q. 114, m. 4, a. 3 ad q.

[3] In sent. 2, d. 35, a. 2 ad 1: Minimum, in quo salvatur ratio peccati, veniale est. Am knappsten faßt die Summe von den Geschöpfen (1, q. 69, a. 3, p. 3 ad quaesit. 3 ad q. 1) Alberts Auffassung in folgende Worte zusammen: Non est directe prohibitum nisi mortale peccatum: quod ergo ex genere et natura mortale non est, sed veniale, ut otiosum, hoc non est vetitum, nec etiam concessum, sed est praeter praeceptum, cadens indirecte sub prohibitione.

[4] In sent. 4, d. 21, a. 9 ad 4.

[5] S. theol. 2, tr. 18, q. 114, m. 4, a. 2 ad q. ad 1: Non simpliciter est peccatum, sed dispositio et inclinatio ad peccatum.

[6] In sent. 2, d. 42, a. 3.

Die läßliche Sünde macht zur Todsünde geneigt und bereitet ihr den Weg. Tod- und läßliche Sünden stehen allerdings in keinem Verhältnisse zueinander, wenn man die Abkehr von Gott und die festgesetzte Strafe in Betracht zieht, weswegen auch durch Wiederholung von läßlichen Sünden keine Todsünde entstehen kann. Was aber die Hinkehr zum Geschöpflichen betrifft, so stehen beide sehr wohl in einem Verhältnis zueinander. Deswegen kann die läßliche Sünde insofern zur Todsünde übergehen, als durch die Wiederholung der läßlichen Sünde das Wohlgefallen an ihr derart zunehmen kann, daß man bereit ist, selbst das höchste Gut dem geschöpflichen hintanzusetzen; außerdem kann man später aus Verachtung tun, was zuerst nur aus Schwachheit oder Leichtsinn geschah[1]. Des weiteren zerstört die läßliche Sünde auch den Liebeseifer und die feste Einwurzelung der Gnade, wiederum Wirkungen, die zur Todsünde hinüberführen[2].

Die läßliche Sünde bereitet ferner vor zu den Wirkungen der Todsünde, zur bleibenden Abkehr von Gott und zur Verderbnis der natürlichen Güter[3]. Sie fügt ferner der Seele zwar keine verfinsternde, aber doch eine verdunkelnde Befleckung zu und verdient zeitliche Strafe, eine zeitliche deshalb, weil auch die in ihr liegende Abkehr von Gott nur eine zeitlich vorübergehende ist.

Hinsichtlich der Freiheit von der läßlichen Sünde wiederholt Albert die katholische Lehre, daß kein Mensch auf Erden alle läßlichen Sünden vermeiden kann. Nur in der Stunde, in der man beichtet, meint Albert, könne man alle fernhalten. Es liegt also eine gewisse Notwendigkeit vor, daß läßliche Sünden geschehen. Albert nennt sie eine „Notwendigkeit der Unvermeidbarkeit", die ihren Grund in der steten Tätigkeit der Begierlichkeit habe, deren Regungen nicht immer rechtzeitig genug begegnet werden könne. Die seligste Jungfrau allein sei frei gewesen von dieser Notwendigkeit[4].

Im Augenblicke des Todes werden nach der in der theologischen Summe[5] vorgetragenen Lehre die etwa vorhandenen läßlichen Sünden durch die „Gnade des Endes" in dem getilgt, der im Stande der heiligmachenden Gnade ist — eine Ansicht, die von der in der Sentenzenerklärung ausgesprochenen abweicht und die Thomas in seiner Sentenzenerklärung[6] als „abgeschmackt in sich und in ihrem Grunde" bezeichnet. Meister und Schüler haben sich in ihren genannten gleichnamigen Werken dahin geäußert, daß die

---

[1] In sent. 2, d. 24, a. 15 in obi. 1.

[2] In sent. 2, d. 35, a. 2 ad ult. S. theol. 2, tr. 16. q. 100, m. 3 ad 3. Ferner noch In sent. 4, d. 21, a. 8.

[3] S. theol. 1, tr. 6, q. 27, m. 4 ad q. 3. [4] S. theol. 2, tr. 16, q. 100, m. 3 sol.

[5] S. theol. 2, tr. 18, q. 114, m. 4, a. 5 ad q.

[6] In sent. 4, d. 21, q. 1, a. 3, sol. 1.

läßlichen Sünden auch nach dem Tode nachgelassen werden können. Als Grund gibt Albert an, daß sich dies die in der Gnade Abgeschiedenen zu Lebzeiten verdient hätten[1].

Ewig bleibt jedoch die läßliche Sünde und damit auch ihre Strafe, wenn ein Mensch mit Tod- und läßlichen Sünden ins Jenseits hinübergeht. Denn in diesem Falle ist Vergebung der Sünden unmöglich. Ebenso würde die läßliche Sünde in dem ewig bleiben, der mit der Erbsünde ins Jenseits hinübergehen würde[2]. Letzteren Fall erklärt aber Albert für unmöglich, weil jeder Mensch, sobald er zum Gebrauch der Vernunft gelangt sei, die schwere Pflicht habe, sich zu Gott hinzuwenden. Geschehe dies nicht, so verbinde sich mit der Erbsünde sofort die Todsünde. Dieser Ansicht stimmte auch Thomas bei.

Im Diesseits kann die läßliche Sünde sehr leicht getilgt werden. Es genügt Erweckung der Reue und die Übernahme kleinerer Bußwerke[3].

4. Der freie Wille als Hauptursache der Sünde.

In diesem für die Sittenlehre ungemein wichtigen Lehrabschnitte läßt sich Albert wiederum vorzüglich von augustinischen Gedanken leiten, doch werden auch mehrere aristotelische Grundsätze zum Ausbau und zur Begründung der Lehre verwendet. Außerdem kommt der Pseudoareopagite sehr häufig zum Worte.

Vollständig augustinisch ist schon der erste, unmittelbar dem Lombarden entnommene Satz: „Das Böse entsteht nur aus dem Guten."[4] Wie das Böse in und am Guten ist, so ist es auch aus dem Guten als aus seiner Ursache. Denn das Böse als solches kann nicht wirken. Es ist nur der Mangel eines Guten, das vorhanden sein sollte, aber nicht vorhanden ist. Jedes Sein aber ist gut, insofern es seiend ist[5].

Die weitere Entwicklung der Lehre leitet ebenfalls ein Wort Augustins ein: „Keine wirkenden Ursachen des Bösen sind zu suchen, sondern die Seinswirkung versagende."[6] Dieses Wort im Auge be-

---

[1] In sent. 4, d. 21, a. 1 ad 1.

[2] In sent. 2, d. 42, a. 4 ad 3. In sent. 4, d. 21, a. 8. Thom., In sent. 2, d. 28, q. 1, a. 3 ad 5.

[3] S. theol. 2, tr. 15, q. 93, m. 6 ad q. 3; 2, tr. 18, q. 114, m. 4, a. 2 ad q. 1 in contr. 1. Augustinisch. Vgl. Aug., Serm. 9, 17.

[4] S. theol. 2, tr. 18, q. 114, m. 1 sol.: Malum non oritur nisi ex bono. Vgl. Aug., De nupt. et concup. 2, 28, n. 48.

[5] S. theol. 1, tr. 6, q. 29, m. 2 sol.: Hoc fecit Manichaeis errorem, quod de privationibus sicut de positionibus iudicabant.

[6] De civ. Dei 12, 7: Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio.

haltend, erörtert Albert die Entſtehung der Sünde, forſcht er nach ihrer nächſten Urſache und ſucht den Anteil feſtzuſtellen, den die erſte Urſache, Gott, an dem Vollzuge der Sünde nimmt.

Daß auch Gott an dem Vollzuge der ſündigen Handlung mitwirkt, ſteht für Albert unzweifelhaft feſt, und zwar mit Rückſicht darauf, daß das Handeln eine höhere Seinsſtufe iſt als das Sein ſelbſt. Dieſer Grund iſt ariſtoteliſch, und nicht nur Albert, ſondern die meiſten ſeiner Zeitgenoſſen haben nach ſeinem eigenen Zeugniſſe ſich durch ihn beſtimmen laſſen, die Notwendigkeit einer göttlichen Mitwirkung bei der Ausführung der Sünde anzunehmen[1].

Anderſeits iſt es für unſern Meiſter noch ſicherer, daß das Sündhafte am ſündigen Akte in keiner Weiſe auf die erſte Urſache zurückgeführt werden darf. Gott iſt das höchſte Gut, deſſen Wille von ſeiner Güte nicht abweichen kann[2].

Demnach kann das Sündhafte an der ſündigen Handlung nur von der nächſten Urſache herrühren. Als ſolche wird von Albert das Wahlvermögen und der Wille des Menſchen und des Teufels genannt. Das Wahlvermögen weicht durch die freie Wahl des Böſen vom Guten ab, der Wille iſt die die Sünde befehlende Macht[3].

Die Entſtehung der Sünde ſtellt ſich dann Albert in folgender Weiſe vor: Was ein Sein an der Handlung iſt, was an ihm gut iſt als etwas zur Natur Gehörendes, hat den menſchlichen Willen zur nächſten und Gott zur erſten Urſache. Der Mangel der ſittlichen Güte aber, das eigentlich Sündhafte der ſündigen Handlung, geht nicht auf Gott als die erſte Urſache zurück, er iſt von der nächſten Urſache allein verſchuldet. Dieſer Mangel wird nämlich dadurch herbeigeführt, daß der geſchöpfliche Wille nicht voll und ganz in die göttliche Bewegung eingeht, die auf Schaffung des Seins und der ſittlichen Güte hinzielt. Die ſittliche Güte wird durch „die Beziehung auf das Endziel" bewirkt, und die göttliche Mitwirkung möchte auch dieſe Vollkommenheit der Handlung verleihen. Aber der geſchöpfliche Wille

---

[1] In sent. 2, d. 35, a. 7 sol. wird die Frage als eine famosa quaestio bezeichnet und bemerkt: Quia moderni viderunt, quod perfectius est agere, quam esse, viderunt, quod id, quod non est a se nec potest a se manere in esse, multo minus potest agere a seipso: et cum actus malus secundum conversionem ad materiam sit simpliciter actus egrediens a potentia activa perfecta secundum naturam, ideo concluserunt, quod non egreditur ab ea nisi secundum quod movetur a causa prima: alioquin sequeretur duo principia esse: et haec est causa, quare et alia opinio (daß der Wille für ſich allein zur Vollbringung der böſen Handlung genüge) fere cessit ab aula et a multis modernorum reputatur haeretica.

[2] S. theol. 1, tr. 6, q. 26, m. 2, a. 2.

[3] In sent. 2, d. 5, a. 1 ad 3; d. 44, a. 3.

versagt, strebt nicht nach dem über ihm stehenden Endziele zu, sondern wendet sich in ungeordneter Weise unter Abkehr vom höchsten Gute nach unten[1]. Die Folge ist dann das Fehlen der Beziehung auf das höchste Ziel, womit der Mangel der sittlichen Güte gegeben ist. — Zur Erklärung wird noch beigefügt, daß die Hinwendung zum geschaffenen Gute nicht schlecht ist, aber daß sie dann schlecht wird, wenn sie den Ausschluß des höchsten Gutes notwendig zur Folge hat. Daher der Satz: „Das Schlechte kommt vom Ausschluß des höchsten Gutes." Zur Veranschaulichung des Verhältnisses, das bei Begehung der Sünde zwischen menschlichem Willen und göttlichem Mitwirken besteht, bedient sich Albert mehrerer Gleichnisse. Eines ist Augustinus entnommen, nämlich die Vergleichung mit dem steifen Beine. Dessen sämtliche Bewegungen gehen von der bewegenden Kraft aus, nicht hingegen das Hinken. Hier versagt der in Betracht kommende Muskel. Ein anderes Bild ist den „Philosophen" entlehnt, es ist die Vergleichung des sündigen Aktes mit einer Mißgeburt.

Albert bemerkt, daß die Hervorbringung des Mangels, der die Sünde ausmacht, gar kein Wirken sei, so daß man sagen müsse, das Sündhafte des sündigen Aktes habe gar keine Wirkursache, es sei ein Nichtverursachtes, verschuldet durch eine Ursache, die vom Seinswirken abgefallen sei.

Als nächsten Grund der Möglichkeit, von der göttlichen Bewegung abzugehen, nennt Albert die dem Willen innewohnende Möglichkeit, sich von Gott abzuwenden, als letzten und tiefsten Grund seinen Ursprung aus dem Nichts; wie er aus dem Nichts kommt, so kann er auch von der göttlichen Schaffenskraft abfallen und dem Nichts zustreben[2].

Beabsichtigt und gewollt ist freilich das Böse nicht, insofern es etwas Böses ist; es ist in gewisser Hinsicht etwas Unfreiwilliges. Gewollt wird nur die an sich gute Hinkehr zum Geschöpflichen, der sittliche Mangel aber tritt ein, wie sich Albert ständig im Anschluß an Augustinus[3] ausdrückt, „außerhalb der Absicht des Handelnden".

Schließlich sei noch hervorgehoben, daß Albert den Satz: „Das Böse geht aus etwas Gutem hervor", doch etwas ungenau findet. Er ersetzt ihn darum durch den bestimmteren: „Das mit einem Mangel behaftete Gute ist die Ursache des Bösen."[4]

---

[1] In sent. 2, d. 34, a. 3 sol.: Defectus boni incidit a voluntate mota, quae deflectitur ab ordine primae virtutis moventis in finem boni, per hoc quod convertitur in id, quod sub se est vel debet esse.

[2] In sent. 2, d. 34, a. 4 sol. So auch Aug., De nupt. et concup. 2, 28 48.

[3] Qu. in Hept. 4, n. 24.

[4] S. theol. 1, tr. 6, q. 27, m. 3 ad 6: Bonum sub defectu causa mali est.

Die ganze Unterſuchung über die Verurſachung der Sünde läuft, wie erſichtlich, vor allem darauf hinaus, den Beweis zu erbringen, daß Gott in keiner Weiſe Urſache des Böſen iſt [1].

Iſt aber nicht die Macht zu ſündigen von Gott? Albert unterſcheidet: „Inſofern ſie betrachtet wird vor der Sünde und in ihrem Träger oder in ſich, iſt ſie ein vollkommenes Sein und von Gott; aber die Beziehung zum Böſen hat ſie daher, daß ſie aus dem Nichts iſt und nicht von Gott, und in dieſem Sinn iſt ſie auch nicht von Gott." [2]

Gott iſt endlich auch der „Ordner" der Sünde [3]. Er lenkt und benützt das Böſe wiederum zum Guten, er ſtellt die verletzte Ordnung auch durch die Beſtrafung der Sünde wieder her. Gehen aber alle Strafen in gleicher Weiſe von Gott aus? Albert unterſcheidet: Die Verhängung der Strafübel geht unmittelbar von Gott aus, z. B. die Höllenſtrafe [4], die übrigen Sündenſtrafen aber nur mittelbar, inſofern Gott wegen der freiwilligen Abkehr der Verdammten von ihm nicht mehr jene Güter ſpendet, die er den Guten zu teil werden läßt. Daß eine unmittelbare Verurſachung ausgeſchloſſen iſt, begründet Albert durch den Hinweis auf den auch von Thomas ausgeſprochenen Grundſatz, daß Gott durch ſeine Tätigkeit nichts von dem vernichtet, was beſteht. Er erhält nur nicht mehr in dem Maße das Sein wie zuvor.

5. Die Verſuchung zur Sünde.

Es ſind im weſentlichen zwei Hauptfragen, die Albert bei der Darlegung der Lehre von der Verſuchung beſonders heraushebt, die Frage nach dem Urheber der Verſuchungen und ihre ſittliche Würdigung [5].

Wer iſt der Verſucher zum Böſen? Albert antwortet: Eigentlicher Verſucher zum Böſen iſt der Teufel [6]. Grund hiervon iſt der ſtändige Neid des Teufels gegen den Menſchen, ſeine Verhärtung im Böſen und der Umſtand, daß er ſich die Möglichkeit des Verſuchens dadurch in allen Menſchen

---

[1] S. theol. 1, tr. 6, q. 26, m. 2, a. 3 sol.: Dicendum, quod a summo bono effective nullo modo potest esse malum.

[2] In sent. 2, d. 44, a. 2 sol.

[3] S. theol. 2, tr. 17, q. 108, m. 3 sol.: Deus causa mali non est: tamen ordinator mali est et ordinat malum. Wiederum auguſtiniſch. Vgl. Aug., Sup. Gen. c. 17, 33.

[4] S. theol. 1, tr. 6, q. 26, m. 2, a. 3 ad q. 1. Doch wird ſehr fein bemerkt: Hoc quidem malum in inferente sive agente aliquid est, sed in sufferente non nisi corruptio est. Demgemäß wird geſchloſſen, daß das Feuer der Hölle, inſofern es ſich als „Zerſetzung" in den Verdammten finde, Gott nicht zur Wirkurſache habe.

[5] Die Lehre von der Verſuchung behandelt Albert in der Hauptſache im Anſchluſſe an die Lehre vom Sündenfall der Engel und Menſchen.

[6] S. theol. 2, tr. 7, q. 28, m. 2 sol.: Dicendum, quod diabolus proprie loquendo tentator est.

gesichert hat, daß er die ersten Menschen in der Versuchung besiegte[1]. In diesem Sinne kann jede Versuchung wenigstens mittelbar auf ihn zurückgeführt werden. Doch können die Versuchungen des Teufels nicht übermächtig werden. Denn seine Gewalt erstreckt sich nur auf die niederen Kräfte und den Leib, keineswegs aber unmittelbar auf Seele, Verstand und Willen. Wenn der Mensch nicht will, kann ihn der Teufel nicht zur Sünde verführen[2]. Zudem ist seine Macht durch das Leiden und den Tod Christi geschwächt. Aus dem Tode Jesu Christi kommt auch ein reicheres Gnadenmaß und ein mächtiges äußeres Schutzmittel, das heilige Kreuz. Die Teufel stehen sodann bei ihrer ganzen Tätigkeit unter der göttlichen Vorsehung, die sie zu Aufgaben verwendet, die die guten Engel nicht übernehmen können[3].

Insofern Gott den Menschen prüft, „versucht" auch er selber. Seine Absicht hierbei ist aber die beste, er will den Menschen in der Prüfung bestehen lassen, ihn bessern und unterrichten[4].

Weitere Quellen der Versuchungen sind die Welt mit ihrem Reichtum, ihren Vergnügen und Ehren, sowie das eigene „Fleisch". Albert hält dafür, daß die von diesem ausgehenden Versuchungen schwerer zu überwinden sind als die vom Teufel herkommenden. Sie bleiben eben ständig in uns, greifen in uns, da von etwas zu uns Gehörendem ausgehend, weiter um sich und beeinflussen uns stärker[5].

---

[1] In sent. 2, d. 21, a. 2 ad 1: Dicendum, . . . quod non est intentio Apostoli (1 Thess. 3, 5), quod omnis tentatio sit a diabolo tamquam immediato motore, sed quod originaliter, quia ipse primus tentavit et fecit nos tentabiles in malo.

[2] In sent. 2, d. 21, a. 9 ad 1: Dicendum, quod daemon est fortis in se, sed non in homine, quia dicit Gregorius et Bernardus, quod debilis est hostis qui non potest vincere nisi volentem.

[3] In sent. 2, d. 6, a. 4 ad 2. Eine eigentümliche Meinung erklärt Albert in der theologischen Summe (2, q. 28, m. 2 ad q. 2) für „ausreichend begründet", nämlich daß jeder Teufel, der gelegentlich einer Versuchung zu einer bestimmten Sünde von einem Heiligen vollkommen besiegt worden sei, zu jener Sünde niemand mehr versuchen könne. Im irdischen Kriege sei es ähnlich. Auch in diesem wage ein vollkommen Besiegter in demselben Kriege nicht mehr den Sieger oder jemand aus seiner Familie anzugreifen. — In der Sentenzenerklärung (2, d. 6, a. 9) will Albert keine bestimmte Stellung zu dieser Ansicht einnehmen, doch weist er ausdrücklich die Schlußfolgerung zurück, daß auf diese Weise der Kampf allmählich derart abnehme, daß er am Ende der Welt am schwächsten sei: Hoc videtur mihi, quod omnes (daemones) in fine mundi pugnabunt ex omnibus viribus, scientes, quod modicum tempus habent. — Albert fand die vorstehende Meinung beim Lombarden, der sie einer Homilie des Origenes (Hom. 15, n. 6 ad lib. Iosue c. 10 11) entnommen hat.

[4] In sent. 2, d. 21, a. 2 sol.: Deus tentat, ut probet i. e. ut probatum vel emendatum reddat vel instruat.

[5] In sent. 2, d. 21, a. 9 sol.

Ist die Versuchung Sünde? Albert antwortet zunächst in seiner Schrift „Wie man Gott anhängen soll“ [1]: „Versuchtwerden ist keine Sünde.“ In welchem Sinne dies zu verstehen ist, darüber geben seine theologischen Hauptwerke näheren Aufschluß. Der angebliche Satz des hl. Augustinus, daß jede Regung der Begierlichkeit „Sünde“ sei [2], und die hiervon abweichende Meinung zeitgenössischer Theologen [3], die zwischen den nichtsündhaften allerersten Regungen (motus primo primi) und den sündhaften, schon vorangeschrittenen ersten Regungen (motus secundo primi) unterschieden, forderten gebieterisch eine eingehende Erörterung. Thomas [4] hat bereits in seiner Sentenzenerklärung die genannte Unterscheidung übernommen, ohne aber Augustinus zu widersprechen. Er ermöglicht dies dadurch, daß er sagt, der große Kirchenlehrer habe überhaupt nur die zweite Art im Auge gehabt, nicht aber die diesen vorausgehenden rein natürlichen Regungen. — Albert konnte sich nicht so leichterdings zu einer derartigen Erklärung der augustinischen Worte verstehen; darum lehrt er, um Augustinus nicht widersprechen zu müssen, in der Summe von den Geschöpfen ebenfalls, jede innere Regung der Begierlichkeit sei sündhaft [5]. Er begründet diese Ansicht damit, daß er sagt, der Wille hätte Vorkehr treffen können und müssen, daß die Regung nicht entstanden wäre; insofern sei sie freiwillig und sündhaft. Nach der Ansicht Alberts ist der Wille dazu im stande, wenigstens im einzelnen Falle, wenn auch nicht schlechthin. Wie die genaue Antwort auf die Frage lauten muß: „Ist die Versuchung Sünde?“ ist nun klar. Die „äußere Versuchung“ ist weder Sünde noch mit einer Sünde verbunden; die „innere Versuchung“ ist immer, wenn auch vielfach nur sehr leicht sündhaft; die „gemischte Versuchung“ ist teils sündhaft, wenn nämlich sich mit der äußeren Anregung die innere Erregung verbindet, teils nicht sündhaft, wenn nämlich die innere Erregung unterdrückt wird.

Gerade in der Beurteilung der gemischten Versuchung zeigt sich aber schon der Mangel der albertinischen Aufstellung. Daß dieser ihm nicht entgangen ist, dafür spricht deutlich die theologische Summe. In ihr wird das „Anbieten der angenehmen Vorstellung“ seitens der Sinnlichkeit als etwas Natürliches, Nichtsündhaftes bezeichnet, besonders wenn es sich um die natürliche Kraft

[1] c. 11: Tentari non est peccatum.

[2] Augustinus nennt allerdings die Begierlichkeit, auch wenn ihr nicht vom Willen beigestimmt wird, des öfteren peccatum. Indes wird das Wort peccatum von Augustinus sehr häufig in weiterem Sinne gebraucht, so daß man nicht ohne weiteres sagen kann, Augustinus halte jene Begierlichkeit für Sünde. Eine nähere Untersuchung bestätigt, daß Augustinus die concupiscentia an sich nicht für eine eigentliche Sünde hält. Vgl. Hamma, Die Lehre des hl. Augustinus über die Konkupiszenz, in Tüb. Quart.-Schrift 1873, LV 592; Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II 178.

[3] Z. B. Wilhelm von Auxerre (S. aur. 2, tr. 28, cap. 2, q. 2, q. incid. 2).

[4] In sent. 2, d. 24, a. 2. [5] 1, q. 69, a. 3, p. 3 ad q. 2 ad obi. 1.

der Sinnlichkeit handle, und nicht insofern sie infolge der Verderbnis der Stammeltern angesteckt sei[1].

Die letzte Einschränkung zeigt, daß Albert aber doch seiner Sache nicht so ganz sicher war. Nur schiebt er hier die erbsündige Befleckung vor und erklärt die erste Regung, wie aus der Behandlung der Einwände hervorgeht, von diesem Gesichtspunkte aus wiederum als „die erste Berührung der Sünde“[2], die als läßliche Sünde bezeichnet werden könnte. Doch sei sie mehr Strafe der Sünde als eigentliche Sünde.

Anderseits betont Albert aber doch aufs schärfste, daß die Versuchung niemals über den freien Willensentschluß hinaus wachsen kann; denn wenn das geschähe, so läge keine Versuchung mehr vor, sondern Zwang[3]. Ausdrücklich wird noch hervorgehoben, daß auch der Todsünder frei sei von jeder Nötigung. Dem Einwande, der Todsünder müsse der Versuchung mit Notwendigkeit unterliegen, da die Sünde ihn niederdrücke und nichts ihn erhebe, ist in der Sentenzenerklärung der Satz gegenübergestellt: „Die gute Natur, die uns Gott gegeben hat, ist viel stärker im Erheben als die Sünde im Niederdrücken.“[4]

Wie sollen wir uns den Versuchungen gegenüber verhalten? Wir dürfen die Versuchungen zum Bösen nicht erstreben und herbeiführen, auch nicht in der Absicht, Gelegenheit zur Übung zur Tugend zu haben[5]. Das ist geboten mit Rücksicht auf die schlechte Absicht des Versuchers, die eigene Schwäche und die aus der Versuchung entstehende Hinneigung zum Bösen. — Den unvermeidbaren Versuchungen sollen wir nicht zustimmen und sie geduldig mit Gleichmut, Demut und Langmut ertragen[6]. Die abscheulichsten Versuchungen sollen wir einfach verachten, da dies der im Stolze verhärtete Satan am wenigsten ertragen kann. Fern bleibe alle Klage, Aufregung und Selbstquälerei, da wir ja alle Versuchungen wie die Mücken allein mit der Hand des guten zu Gott emporgerichteten Willens verscheuchen können[7].

---

[1] S. theol. 2, tr. 15, q. 92, m. 4 sol. [2] S. theol. 2, tr. 15, q. 93, m. 6 ad q. 1.

[3] In sent. 2, d. 25, a. 6 ad obi. 3: Tentatio voluntatis nunquam potest crescere ultra volitum, quia aliter voluntas non esset libera a coactione: et ideo voluntas semper potest averti ab ea et non consentire ei.

[4] In sent. 2, d. 25, a. 6 ad obi. 3: Bona natura, quam dedit Deus, multo potentior est in elevando, quam peccatum in deprimendo.

[5] In sent. 2, d. 21, a. 3; d. 44, a. 5 ad q.

[6] De adhaer. Dei 11: In omnibus tentationibus vel hoc observetur, ut si sentiatur, non consentiatur, et patienter, ac aequanimiter cum humilitate et longanimitate portetur.

[7] De adhaer. Dei 11: Summum est remedium sicut de muscis volantibus coram oculis contra voluntatem. Provideat ergo servus Iesu Christi, tam facile non im-

Beda folgend, gibt Albert einen vierfachen Nutzen der Versuchungen an: Reinigung von den Fehlern, Prüfung der Tugend, Mehrung der Demut, Offenbarung der göttlichen Macht[1].

6. Der Entwicklungsgang der Sünde im sündigenden Menschen[2].

Im engsten Zusammenhange mit der Lehre von der Versuchung steht in den Werken Alberts die Darlegung des Entwicklungsganges der Sünde. Dessen verschiedene Abschnitte betrachtet er als die Stufen des Aufsteigens der Versuchung im Menschen.

In seinen Ausführungen stützt er sich vornehmlich auf Augustinus, der im 12. Kapitel des 12. Buches seines Werkes „Über die Dreieinigkeit" den Entwicklungsgang der Sünde in jedem Menschen mit dem Vollzuge der ersten Sünde des ersten Menschen vergleicht, und dementsprechend sagt, die Sünde sei zunächst in der Sinnlichkeit, der „Schlange" im Menschen, sodann gehe sie auf die „niedere Vernunft" über, dem „Weibe" im Reiche der Seelenkräfte, und gelange endlich auch in die „höhere Vernunft", die in ihm die Stelle des Mannes einnehme. Dieser Vergleich hat unserem Meister außerordentlich gut gefallen. Darum auch seine weitläufige Erklärung.

Albert ist der Ansicht, daß alle Todsünden den geschilderten Entwicklungsgang nehmen, auch die Geistessünden. Allerdings seien die ersten Regungen der letzteren von nichtsinnlicher Beschaffenheit, aber doch wirke die Sinnlichkeit insofern mit, als sich von ihr aus die Verderbnis auf alle Seelenkräfte ergieße[3]. In der Sentenzenerklärung wird dem aber beigefügt, daß die Sünden jene drei Stufen nur auf Erden, im „Stande der Versuchung" durchlaufen, in den Verdammten aber aus der eingewurzelten und für immer gleich bleibenden sündigen Bosheit hervorgehen.

Schreibt Albert die ersten Regungen der Sünde der Sinnlichkeit zu, so bezeichnet er als Anteil des „Mannes", der „höheren Vernunft", die letzte Vollendung der Sünde, die Zustimmung zur sündigen Tat, der diese selbst gewöhnlich unmittelbar folgt.

Einläßlicher beschäftigt er sich mit der bei Entstehung der Sünde in die Erscheinung tretenden Ergötzung. Zunächst wird eine doppelte Ergötzung

---

portune fugere a facie Domini et hinc inde indignari, murmurare et querulari super unius muscae vexatione, videlicet levis tentationis, suspicionis, tristitiae et detractionis, insufficientiae et cuiusque adversitatis, cum sola manu bonae voluntatis in Deum erectae possunt omnia haec fugari.

[1] S. theol. 2, tr. 7, q. 28, m. 3 ad q. 5.

[2] Vgl. besonders De creat. 1, q. 69, a. 3, p. 3; In sent. 2, d. 24, a. 8 ff; S. theol. 2, tr. 15, q. 93, m. 6.

[3] In sent. 2, d. 24, a. 15 ad q. S. theol. 2, tr. 15, q. 93, m. 6 ad 1.

unterschieden, eine solche, die eine Betätigung der Sinnlichkeit ist, und in eine solche, die der niederen Vernunft angehört. Die höhere Vernunft hat mit dieser Ergötzung unmittelbar wenigstens nichts zu tun. Bei der Ergötzung der Sinnlichkeit wird nach den kurzen Angaben der Sentenzenerklärung der die Ergötzung veranlassende Gegenstand nicht von seiner sinnlichen Fassung losgelöst und nicht nach der Sittenregel beurteilt; die Ergötzung der niederen Vernunft ist dagegen schon mit einer gewissen Einsicht in die sündige Beschaffenheit verbunden.

Weitere Aufschlüsse bietet die Summe von den Geschöpfen. In ihr wird ausgeführt, daß man annehmen könne, die Sünde und die sündige Lust sei noch im Bannkreise der Sinnlichkeit, wenn eines und besonders wenn mehrere folgender fünf „Zeichen" nachweisbar seien: wenn ein Urteilen der Vernunft vollständig fehle, wenn die Regungen der Begierlichkeit lediglich durch die verderbte Natur, aber nicht durch erkannte Gegenstände verursacht seien, wenn die Begierlichkeit sich betätige, ohne daß Überlegung und nähere Untersuchung des begehrten Gegenstandes hinzutrete, wenn an eine Ausführung gar nicht gedacht werde, endlich wenn es nicht zum Urteil darüber komme, ob das Begehrte gut oder schlecht sei. Es ist für die Art der wissenschaftlichen Arbeit Alberts sehr bezeichnend, daß er zwei dieser übrigens nicht scharf genug abgegrenzten Zeichen aus augustinischen Stellen, drei aus solchen von Avicenna gewinnt. Auf Aristoteles und Avicenna beruft er sich, um nachzuweisen, daß die Sinnlichkeit tätig sein könne, ohne daß die höheren Seelenkräfte darauf acht haben. Vernunft und Verstand, erklärt er im Anschluß an beide, können oft anderweitig derartig beschäftigt sein, daß eine gewisse Zeit zwischen der ersten Regung der Begierlichkeit und dem Urteilen der Vernunft verstreicht, und gerade in dieser Zeit kann die Begierlichkeit unbeachtet und ungehindert wirken.

Um einen Einblick in die Beteiligung der niederen Vernunft an dem Vollzuge der Sünde zu geben und die Eigenart der ihr zukommenden Ergötzung näher zu bestimmen, schildert Albert zunächst genau das sündige Verhalten der Eva. Er findet, daß der Schlange gegenüber Eva ein Dreifaches tat, der Sünde gegenüber ein Fünffaches, und dem Manne gegenüber nur eines. Der Schlange gegenüber spricht Eva das dreifache Urteil aus: daß es gestattet sei, von den Früchten der Bäume des Gartens zu essen, daß sie von dem Baume in der Mitte nicht essen dürfe, daß sie im Falle der Übertretung dieses Gebotes sterben müsse. Dem Manne gab sie von der verbotenen Frucht. Ihr Verhalten der Sünde gegenüber umfaßt das erste Aufmerken auf die Sünde, das Urteil über die Begehrenswürdigkeit der Frucht, das Urteil über die einzelnen Eigenschaften, die die Begehrenswürdigkeit begründen, das Urteil über die Kraft des Gegenstandes, Ergötzung zu

bewirken, und endlich die Zustimmung zum Genusse des als begehrenswert erkannten Gegenstandes. — Albert bemerkt, daß die niedere Vernunft ebenfalls genau so handle, wenn es zur wirklichen Ergötzung und zur Ausführung der Sünde komme. Finde das aber nicht statt, so seien auch nicht alle genannten Betätigungen vorhanden, sondern nur zwei oder drei, Aufmerken und Ergötzung oder Aufmerken, Ergötzung und Nachdenken, welch letzteres dann immer mit einem Urteilen verbunden sei, z. B. über die die Begehrenswürdigkeit begründenden Eigenschaften, über das Schändliche der Tat von menschlichen Gesichtspunkten aus oder über die Umstände, die die Begehrenswürdigkeit des Gegenstandes noch steigern.

Die Zustimmung zur inneren Ergötzung wird als Sache der niederen Vernunft bezeichnet, da auch Eva diese selber gegeben habe; doch, fügt die Sentenzenerklärung bei, wird sie auch der höheren Vernunft zugerechnet, weil nur infolge ihrer Lässigkeit die niedere Vernunft zustimmen konnte. Wird die Zustimmung verweigert, so hört die Ergötzung auf, Sache der niederen Vernunft zu sein; sie ist dann ausschließlich Sache der Sinnlichkeit und kann in ihr auch gegen den Willen der Menschen noch länger bleiben.

Der Frage, wann und in welchem Maße die innere Ergötzung sündhaft sei, wird die andere vorausgeschickt, wann eine „verweilende Ergötzung", eine delectatio morosa, vorliege. Zu beachten ist, daß es sich hier bloß um die Ergötzung der höheren Seelenkräfte, nicht um die der Sinnlichkeit handelt. Albert weist unter Berufung auf Präpositinus und Wilhelm von Auxerre zunächst den Gedanken ab, als ob die „verweilende Ergötzung" deshalb ihren Namen trage, weil man lange Zeit in ihr weile[1]. Es genügt schon eine ganz kurze Zeit, um eine solche Ergötzung zu ermöglichen. Denn nicht die Zeitdauer macht sie zur „verweilenden" Ergötzung, sondern jedes, auch das kürzeste Verweilen nach Erkenntnis ihrer Unerlaubtheit. Sofort, wie die Vernunft die Unerlaubtheit erkennt, muß sie sich abwenden; tut sie es nicht, bleibt sie bei der Ergötzung, so ist die „verweilende Ergötzung" gegeben[2].

Wann ist nun die innere Ergötzung eine Todsünde? Albert urteilt milde, jedoch ist seine Auffassung nirgends klar und bestimmt niedergelegt. Es standen sich in jener Zeit nach der Angabe des hl. Thomas[3]

---

[1] S. theol. 2, tr. 15, q. 93, m. 6 ad q. 2: Dicendum, quod non dicitur morosa quantitate temporis, sed morosa, sicut dixerunt antiqui Praepositinus et Guilelmus Altissiodorensis a negligentia superioris partis rationis.

[2] De creat. 1, q. 69, a. 3, p. 3 ad quaesit. 2 q. 1 ad 2 3: Statim enim, quando ratio iudicat de illicito et perpendit esse illicitum, dissentire debet: unde si postea non dissentiens delectatur, iudicatur morosa delectatio, etiamsi parvum tempus sit, in quo delectatur.

[3] S. theol. 1, 2, q. 74, a. 8.

zwei Meinungen gegenüber, von denen die eine behauptete, die Zustimmung zur Ergötzung sei stets nur läßliche Sünde, während die andere dafür eintrat, daß dort, wo das Werk schwer sündhaft sei, auch die Ergötzung es sein müsse. In letzterem Sinne hat sich schon der Lombarde[1] geäußert, Thomas nennt die letztgenannte Ansicht „die gewöhnlichere und wahrscheinlichere" und hat ihr seinerseits beigepflichtet. Die ihr nicht zu folgen wagten, waren solche, die meinten, Augustinus halte die reine Ergötzung nur für eine läßliche Sünde. Alberts Anschauungen sind nirgends so klar und scharf entwickelt wie die seines großen Schülers. Es finden sich nur kürzere, nicht ganz gleich lautende Ausführungen. In der Summe von den Geschöpfen urteilt er schärfer als in der theologischen Summe. Denn in erstgenanntem Werke heißt es, daß oft Zweifel über die Größe ihrer Sündhaftigkeit entstehe, und daß der Anteil der niederen Vernunft an der Sünde teils läßlich teils schwer sündhaft sei. In der theologischen Summe hingegen werden als Mittel zur Nachlassung der „verweilenden Ergötzung" lediglich die Reue und das Gebet des Herrn genannt.

Den Entwickungsgang der Sünde im sündigenden Menschen schildert Albert auch noch im Anschlusse an eine andere Stelle, die er in der Sentenzenerklärung und in der Summe von den Geschöpfen auf Gregor d. Gr., in der theologischen Summe auf die Glosse zur Genesis zurückführt[2]. Nach dieser gibt es drei Stufen im Entwicklungsgange der Sünde: Nahelegung, Ergötzung, Zustimmung. Albert ist der Ansicht, daß die hier genannten drei Stufen die gleichen sind wie die oben genannten des hl. Augustinus[3].

7. Von dem Träger der Sünde.

Als Träger (Subjekt) der Sünde bezeichnet Albert meist das Seelenvermögen, von dem die sündige Tätigkeit ausgeht und in dem dann auch die Sünde als Zustand bleibt[4]. Doch spricht er auch einmal die Ansicht aus, nur die Seele könne Trägerin der Sünde sein, da die Vermögen „keine eigene Materie" besäßen[5].

Da verschiedene Seelenvermögen für die sündigen Tätigkeiten Ausgang und Ursache sein können, werden mehrere Träger der Sünde unterschieden.

[1] Sent. 2, d. 24, n. 8.

[2] Die Glosse führt nur die Stelle aus Gregor (Hom. 16, n. 1 in ev.) an. Augustinus hat übrigens schon vor Gregor mit den gleichen Ausdrücken (suggestio, delectatio, consensus) die Stufen des Entwicklungsganges der Sünde bezeichnet. Vgl. De Genesi contra Man. 2, 14, n. 21.

[3] In sent. 2, d. 21, a. 8 ad 6: Primo fit nuntiatio suggerendo, secundo illi se applicat anima experiendo delectationem, et tertio se illi tradit per consensum.

[4] De creat. 1, q. 69, a. 3, p. 3 ad quaesit. 3 ad obi. 2.

[5] In sent. 4, d. 14, a. 8.

Träger der Sünde ist vor allem der Wille und das Wahlvermögen. Jedoch nicht bei allen Sünden[1].

Auch die Kräfte des sinnlichen Lebens können, wenigstens nach der Darlegung Alberts in der Summe von den Geschöpfen und in der Sentenzenerklärung, Träger der Sünden sein, weil sie im Menschen einigermaßen an der Vernunft teilnehmen. Die theologische Summe gibt dies an einer Stelle ebenfalls zu, an andern wird es verneint[2].

Träger der läßlichen Sünde kann die Sinnlichkeit, die niedere und die höhere Vernunft sein.

Trägerin der Todsünde ist meist die höhere Vernunft, doch auch, wie am deutlichsten aus der Summe von den Geschöpfen hervorhebt, öfters die niedere Vernunft.

8. Die wichtigsten der von Albert in Gruppen zusammengefaßten Sünden.

In der theologischen Summe hat Albert den Versuch gemacht, einen Teil der Sünden in besondere Gruppen zusammenzufassen. Er behandelt zunächst[3] die Hauptsünden, sodann jene, die im Mangel einer gebotenen Betätigung bestehen, jene, die durch Worte begangen werden, jene, die vorzüglich in einer Willenstätigkeit bestehen (freventliches Urteil und Rücksichtnahme auf Personen), jene, die die Wurzeln anderer Sünden sind, und endlich, getrennt von diesen, am Schlusse des zweiten Teiles, die Arten der Sünde gegen den Heiligen Geist. Wir behandeln hier nur die, welche von der Moraltheologie im allgemeinen Teile erörtert werden.

a) Die Wurzeln der Sünde.

Die Lehre von den „Wurzeln der Sünde" geht auf die Heilige Schrift zurück. Schon in ihr wird eine Sünde der Anfang, eine andere als Wurzel der Sünde bezeichnet. Anfang aller Sünde ist nach Sir 10, 15 der Stolz, Wurzel nach 1 Tim 5, 10 die Begierlichkeit.

Warum für den Stolz eine andere Bezeichnung gewählt wurde als für die Begierlichkeit, erläutert Albert eingehend. Er hält die genannten Fehler mit Augustinus für ein und denselben sündigen Zustand[4], der

[1] In sent. 4, d. 14, a. 8 ad 5: Dicendum, quod non omne peccatum est in libero arbitrio sicut in subiecto: nec in anima secundum liberum arbitrium: sed omne peccatum est in libero arbitrio sicut in causa causante et complente actum: ratio enim inchoat per determinationem, quod ita fiat, sed voluntas complet.

[2] S. theol. 2, tr. 15, q. 92, m. 4; q. 93, m. 6 ad q. 1; vgl. dagegen S. theol. 2, tr. 18, q. 114, m. 4, a. 4 ad q. 2.

[3] S. theol. 2, tr. 18, q. 115 ff.

[4] Thomas (S. theol. 1, 2, q. 84, a. 2 sol.) bekämpft diese Ansicht: Et haec quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem Sapientis, qui

nur mit Rücksicht auf das, was aus ihm hervorgeht, verschiedene Namen trage. Dieser Zustand sei nichts anderes als die bleibende Neigung, sich in ungeordneter Weise zu erheben und sich an das eigene Gut hinzugeben. Insofern die „Hinkehr" aus diesem Zustande hervorgehe, heiße er Begierlichkeit und Wurzel der Sünde, weil er mit der Hinkehr der Sünde den „Saft der Ergötzung und des Begehrens" übermittele, insofern die Abkehr von Gott aus ihm hervorgehe, sei er Stolz und Anfang der Sünde, weil die Abkehr die Sünde zur Sünde mache[1].

Ausführlich wird in der theologischen Summe[2] auch der Satz Augustins[3] erklärt, daß jede Sünde sei „aus übel erniedrigender Furcht oder aus übel entflammender Liebe". Danach ist also ungeordnete Furcht und ungeordnete Liebe Anfang und Ausgangspunkt jeder Sünde. Die Furcht, die Wurzel der Sünde ist, ist die sündige Furcht vor dem Verluste zeitlicher Güter oder des Lebens. Die ungeordnete Liebe ist die sündige Selbst- und Weltliebe. Betätigen sich Furcht und Liebe in Bezug auf ein und dieselbe Sache, so ist die Liebe hinwiederum Wurzel der Furcht[4]. Denn die allzu große Liebe zu einem Gute weckt die Furcht, es zu verlieren.

Endlich stellt Albert mit der Glosse Augustins zu dem johanneischen Worte[5], daß alles, was in der Welt ist, entweder Begierlichkeit des Fleisches oder Begierlichkeit der Augen oder Hoffart des Lebens sei, den Satz auf, daß alle Sünden auf die vom hl. Johannes genannten drei Wurzeln zurückgeführt werden können.

b) Die Hauptsünden.

Die Lehre von den Hauptsünden wurde in der Väterzeit ausgebildet und erhielt ihren Abschluß der Hauptsache nach durch Gregor d. Gr.[6] Aus seinen Schriften ging sie in die Scholastik über.

Namen und Begriff der Hauptsünde fand Albert also schon gegeben vor. Er hat beide aufgenommen, ohne sie einer Umdeutung zu unterziehen, und versteht somit unter Hauptsünden jene Vergehen, aus denen wieder andere als ihre naturgemäße Frucht hervorgehen. Der Begriff „Haupt-

---

dicit: „Initium omnis peccati est superbia." Manifeste enim loquitur de superbia secundum quod est inordinatus appetitus propriae excellentiae. Et ideo dicendum est, quod superbia etiam secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati.

[1] In sent. 2, d. 5, a. 2. S. theol. 2, tr. 5, q. 21, m. 2 sol.

[2] S. theol. 2, tr. 22, q. 132. [3] Glosse zu Ps 79, 17.

[4] Demgemäß sagt Albert auch einmal im Anschluß an Augustinus, daß die ungeordnete Selbstliebe Ursache jeder Sünde sei. In sent. 2, d. 38, a. 4 sol.

[5] 1 Jo 2, 16. [6] Moral. 31, c. 45.

sünde" besagt also bei Albert etwas wesentlich anderes als der Begriff „Todsünde". Nicht jede Todsünde ist eine Hauptsünde, vielmehr sind die Hauptsünden besonders hervortretende Arten der Todsünde.

„Hauptsünden" werden nach Albert diese Sünden deswegen genannt, weil sie sich in andere teilen, wie das Haupt in die Glieder, oder weil sie wie die Führer oder Häupter eines Heeres andere Sünden zur Hilfeleistung, zur Vervollständigung der sündhaften Lust herbeirufen[1]. In ihnen selbst ist diese am vollkommensten. Albert nennt sie auch Quellsünden und „Mütter" der Sünden, weil sie viele andere als ihre „Töchter" hervorbringen[2].

Die Siebenzahl der Hauptsünden vertritt Albert ständig. Sie hatte sich schon vor ihm in der Theologie gegenüber der Achtzahl festgesetzt. Petrus Lombardus, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales haben alle die Siebenzahl. Die Verschiedenheit in der Zählung war dadurch hervorgerufen worden, daß manche Hoffart und Ruhmsucht als zwei gleichgeordnete Hauptsünden bezeichneten, die andern aber die Hoffart der Ruhmsucht unterordneten oder umgekehrt oder nach dem Vorgange Gregors d. Gr. nur die Ruhmsucht als Hauptsünde anführten, die Hoffart aber als „Königin und Mutter aller Laster" den Hauptsünden überordneten. Thomas hat in seiner theologischen Summe das letztere getan, in der Sentenzenerklärung aber sich mehr an Alberts Ansicht gehalten[3]. Dieser erklärt ständig die Ruhmsucht als Tochtersünde der Hoffart, legt Gregor d. Gr. in diesem Sinne aus und zählt demnach die Hauptsünden, geordnet nach ihrer mehr oder weniger geistigen Beschaffenheit in folgender Weise auf: Stolz, Neid, Trägheit, Zorn, Geiz, Unmäßigkeit in Speise und Trank, Unkeuschheit. Einmal wird allerdings auch die Verschwendung als Hauptsünde genannt. Trotzdem nimmt Albert nicht acht Hauptsünden an, wahrscheinlich deswegen, weil, wie er selber bemerkt, Geiz und Verschwendung der gleichen Sündengattung angehören[4].

Die einzelnen Hauptsünden hat Albert eingehend geschildert. Wir heben nur das Wichtigste heraus.

Die Hoffart[5] ist ihm das ungeordnete Streben, an Rang und Würde hervorzuragen. In diesem Sinne sei sie eine besondere, von allen andern verschiedene Sünde und gehöre sie zu den Hauptsünden. Das Ungeordnete liegt darin, daß der Hoffärtige sich an seinen Vorzügen und Auszeichnungen

[1] In sent. 2, d. 42, a. 6; 4, d. 33, a. 19. S. theol. 2, tr. 18, q. 115, m. 2 ad q. 1.

[2] Über den Unterschied der Bezeichnung „Hauptsünde" von dem Ausdruck „Mutter der Sünden" siehe In sent. 4, d. 33, a. 21 sol.

[3] S. theol. 1, 2, q. 84, a. 2.

[4] S. theol. 2, tr. 18, q. 120, m. 1, a. 3 ad q. 2 ad 2.

[5] S. theol. 2, tr. 18, q. 116, m. 1.

freut, als ob alles sein sei und von ihm herkomme. Der Mensch darf sich freuen über seine Vorzüge, aber in Unterordnung unter Gott, von dem alles Gute herkommt. Sieht er über Gott hinweg, so nimmt er für sich in Anspruch, was göttlich ist, er verletzt das göttliche Hoheits- und Eigentumsrecht und begeht die erste Sünde des Teufels.

Die „Töchter" der Hoffart sind eitle Ruhmsucht, Vermessenheit, Anmaßung, Prahlerei und Überhebung.

Der Neid[1] kann sich nach Albert in zwei Gemütsbewegungen äußern, in der Trauer über das Wohl und Glück der Mitmenschen und in der Freude über ihr Übel und Unglück. Der Neid ist stets Sünde, teils läßliche teils schwere. Er ist ein besonderer Gegensatz zur Liebe, der ersten und erhabensten Tugend, und darum, wenn vollständig freigewollt, eine Todsünde[2]. In seinen ersten Regungen ist er aber läßliche Sünde.

Mit der Hoffart hängt der Neid aufs innigste zusammen. Er ist ihr Diener, da er ihr immer auf dem Fuße folgt.

Töchter des Neides sind: Schädigung der Ehre und des guten Namens der Mitmenschen, Ohrenbläserei, Eifersucht und der Eifer, der für den Mitmenschen Böses herbeizuführen strebt.

Die Trägheit[3] besteht in einer ungeordneten Abneigung, Gutes zu tun und Übles zu ertragen, die durch eine aus der Erwägung der Schwierigkeiten des guten Werkes entstehende Traurigkeit hervorgerufen wird. Die Größe der Sündhaftigkeit der Trägheit bemißt Albert „nach den Umständen". Eine Todsünde ist sie dann, wenn sie eine Folge des Verlangens nach weltlicher Freude und sündhafter Lust ist; am schwersten sündhaft ist sie, wenn sich mit ihr Verzweiflung und bleibende Unbußfertigkeit verbinden; denn in diesem Falle ist sie „Sünde zum Tode". Jene Traurigkeit hingegen, die jeden Menschen infolge der Schwäche seiner Natur befällt, ist keine Sünde oder doch nur läßlich sündhaft.

Als Tochtersünden der Trägheit werden genannt: Bosheit, Haß gegen das Gute, Kleinmut, Verzweiflung, Lässigkeit, Hinwendung zum Bösen, Furcht, Bitterkeit, Müßiggang, Schlafsucht, Unaufgelegtheit des Geistes, Unruhe des Körpers, Schwatzhaftigkeit, Neugierde, ferner Vernachlässigung der notwendigen Sorgfalt, pflichtwidriges Abstehen von der Fortsetzung eines guten Werkes, Unterlassung guter Werke, Erschlaffung des inneren Triebes zum Guten.

Beim Zorne[4] unterscheidet Albert den eifervollen und den sündhaften Zorn. Ersterer wendet sich nicht gegen die Natur, sondern gegen die Sünde, geht aus Liebe zur Gerechtigkeit hervor, ist gut, Tugend und Verdienst.

---

[1] S. theol. 2, tr. 18, q. 117.
[2] Diese Bestimmung geht zu weit.
[3] S. theol. 2, tr. 18, q. 118.
[4] S. theol. 2, tr. 18, q. 119.

So haben auch Christus und die Heiligen selber gezürnt. Der sündhafte Zorn wendet sich nicht gegen die Sünde, sondern gegen die Natur. Er ist teils läßliche teils schwere Sünde, je nach der Größe des Schadens, den der Zürnende zufügen will.

Aus dem Zorne gehen hervor Streit, innere Erbitterung, Beschimpfung, Geschrei, unangebrachte Entrüstung, Gotteslästerung.

Die Habsucht[1], die unordentliche Begierde nach den zur Erhaltung des Lebens dienenden Dingen, macht diese zum Endziel der Liebe. Albert betrachtet sie deswegen als Todsünde. Sie ist eine Art Götzendienst. Keine Sünde ist es hingegen, die zeitlichen Dinge zu lieben, insofern sie zum Leben notwendig sind, verdienstlich, sie zu lieben „als Werkzeuge des Verdienstes und der Tugend".

Mit der Habsucht hängen zusammen List, Betrug, Täuschung, falsches Schwören, Unruhe des Geistes, Gewalttätigkeit, Schmähungen gegen die Werke der Barmherzigkeit, Lüge, Diebstahl, Verlangen nach sündhaftem Erwerb, Unmenschlichkeit, Raubsucht und der Ehrgeiz, wenn sein Beweggrund die Hoffnung auf Gewinn ist.

Die Unmäßigkeit[2] nimmt Albert im Anschlusse an Gregor nur als unordentliche Eßgier, während Thomas[3] auch das unmäßige Trinken in den Begriff eingeschlossen hat. Die fünf Arten der Verfehlung gegen die Mäßigkeit werden ebenfalls ganz nach den Worten Gregors[4] behandelt. Man versündigt sich, wenn man zu viel, zu kostbar, unter Aufwendung allzu feiner Zubereitung, zu gierig und nicht zur richtigen Zeit ißt.

Albert findet, daß es nicht so leicht ist festzustellen, wann der Genuß der Nahrungsmittel sündhaft ist und wann nicht, weil bei ihm Bedürfnis und Vergnügen aufs innigste miteinander verbunden seien. Was die Natur bedarf und wonach sie deswegen verlangt, darf ohne Sünde genommen werden. Unter Berufung auf Aristoteles bemerkt er, daß es das Richtige ist, so viel zu essen, als man zur Erhaltung der Kraft bedarf. Die Verschiedenheit der Personen spiele aber hier eine große Rolle[5]. Denn was für den einen viel sei, sei für den andern wenig. Nur aus Vergnügen essen, ist Sünde, jedoch nicht immer Todsünde. Letzteres wäre dann der Fall, wenn die im Essen liegende Ergötzung Gott selber vorgezogen würde. Das wäre Götzen-

---

[1] S. theol. 2, tr. 18, q. 120. In sent. 2, d. 5, a. 2 ad 1.

[2] S. theol. 2, tr. 18, q. 121. In sent. 4, d. 33, a. 15 ff. In Luc. 17, 28.

[3] S. theol. 2, 2, q. 148, a. 1. [4] Vgl. Moral. 30, cap. 13.

[5] S. theol. 2, tr. 18, q. 121, m. 1, a. 3 sol.: In talibus medium est, quod sufficit necessitati naturae conservandae in vigore et viribus naturalibus. Et debet proportionari secundum diversitatem personarum: quia quod uni est multum, alii est parum.

dienst, dem eigenen Bauche erwiesen, eine sehr schwere Sünde, die Quelle sündhafter, besonders unkeuscher Begierlichkeit. Doch ist nach der Ansicht Alberts die Unmäßigkeit entschuldbarer als die Unkeuschheit, da die Notwendigkeit des Essens größer sei als die des geschlechtlichen Umganges.

Die Unmäßigkeit gehört zu den Fleischessünden und wird ähnlich wie Unkeuschheit durch körperliche Berührung vollzogen: sie sucht ihre Freude und Befriedigung im Essen der Speisen.

Die Trunkenheit, die Überschreitung des richtigen Maßes beim Trinken, ist Todsünde, wenn der Wein zum Endziel der Ergötzung gemacht wird. Diese Bestimmung ist zu allgemein. Eine bessere hätte Albert in der von ihm erwähnten Begriffsbestimmung des Seneca zu Händen gehabt, der die Trunkenheit als ursächlich gewollte Bewußtlosigkeit bezeichnete.

Aus der Unmäßigkeit gehen hervor: Ausgelassenheit im Reden, Possenreißerei, unpassende Lustigkeit, Unreinigkeit, geistiger Stumpfsinn, körperliche Schwerfälligkeit, Schlafsucht und Trägheit.

Über die Sündhaftigkeit der letzten Hauptsünde, der Unkeuschheit, urteilt Albert sehr strenge und das mit Rücksicht auf verschiedene Irrlehren seiner Zeit. Er selber erzählt[1], daß auf dem Konzil von Lyon die Griechen Widerruf leisten mußten, weil sie behaupteten, die einfache vollendete Unzuchtstatsünde sei keine schwere Sünde. Ebenso erwähnt er[2], „eine neue aus der alten pelagianischen entstandene Irrlehre" derer, „die von sich sagen, sie seien vom neuen Geiste", nach welcher unreine Berührungen, Küsse und Umarmungen keine Sünde sein sollten. Diesen Irrlehren gegenüber erklärt er es vor allem als unzweifelhaft sicher, daß auch die einfache vollendete Unzuchtstatsünde, d. h. die geschlechtliche Vermischung zweier lediger, dem Geschlechte nach verschiedener Personen, schwere Sünde sei[3]. Sehr bezeichnend ist es wiederum, daß zur Begründung dieses Satzes eine Stelle aus dem Briefe an die Hebräer und eine aus dem siebten Buche der Ethik des Aristoteles angeführt werden. Ganz in aristotelischem Geiste weist Albert den Satz „Das angeborene Natürliche ist keine Sünde" in seiner allgemeinen Fassung zurück, indem er ihn durch den genaueren ersetzt: „Zorn und Begierde sind angeboren,

---

[1] S. theol. 2, tr. 18, q. 122, m. 1, a. 2 sol.

[2] S. theol. 2, tr. 18, q. 122, m. 1, a. 4.

[3] S. theol. 2, tr. 18, q. 122, m. 1, a. 2 sol.: Absque dubio et absque ulla ambiguitate secundum fidem catholicam tenendum est, quod concubitus soluti cum soluta peccatum mortale est. Hieran anschließend macht Albert die für die Bestimmung der Zeit der Abfassung des zweiten Teiles der theologischen Summe wichtige Bemerkung: Et propter hoc Graeci, qui dicebant, quod fornicatio non esset mortale peccatum, in concilio Lugdunensi coacti sunt hoc revocare.

können aber durch Gesetze geordnet werden[1]; wird diese Ordnung durchbrochen, so sind sie Sünde." Der Mensch sei nicht wie die Tiere dem Triebe der Natur unterworfen, er sei als gesellschaftliches Wesen veranlagt und die Vernunft mache den Menschen zum Menschen und vollende ihn in seiner Art. Deswegen müsse er sich mit Rücksicht auf die gesellschaftliche Ordnung an das Gesetz halten und nach seinen Vorschriften den Naturtrieb zügeln.

Sehr scharf, schärfer noch als Thomas, spricht sich Albert über die unreinen Berührungen, Küsse und Umarmungen aus. Er sieht in allen diesen „Zeichen der Unkeuschheit" Sünden und hält sie für „Zeichen einer Todsünde"[2].

Die nächtliche Befleckung — nur diese Art wird besprochen, beurteilt Albert nach der Ursache. Ist diese eine natürliche, so ist die Befleckung keine Sünde. Ist die Befleckung die Folge einer kleinen Unmäßigkeit im Trinken, so ist sie läßlich sündhaft; wird sie aber durch unreine Gedanken oder Blicke vor dem Schlafe veranlaßt oder folgt nachher die Zustimmung, so ist sie Todsünde.

Die drei Güter, die durch die Sünde verletzt werden können, Gnade, Vernunft und Natur, werden durch die verschiedenen Arten der Unzuchtssünde auch in verschiedenem Maße angegriffen. Gegen alle drei richtet sich die Sodomie[3], gegen Gnade und Vernunft der Ehebruch. Bei den übrigen Unzuchtssünden, sagt Albert, ist die Größe der Sünde nach der Größe des Gutes zu bemessen, das von ihr zerstört wird.

Als Tochtersünden der Unkeuschheit werden namhaft gemacht das wüste Reden, Possenreißerei, unzüchtige Spiele, das leichtsinnige Schwätzen, Blindheit des Geistes, Unüberlegtheit in der Liebe, Kraftlosigkeit und Unbeständigkeit im Ablehnen des sündigen Begehrens, Selbstliebe, Gotteshaß, Weltliebe, Verzweiflung. Albert sieht in der Unkeuschheit eine Fessel des Geistes und ein verheerendes Feuer, das alle, besonders aber die Jugend entzündet und viele verzehrt, weil es „für dieses Laster keine Überlegung und keinen Stillstand gibt"[4].

c) Die Sünde gegen den Heiligen Geist[5].

Ausgangspunkt der ganzen Lehre von der Sünde gegen den Heiligen Geist ist das Wort des Herrn[6]: „Die Sünde wider den Heiligen Geist wird nicht

---

[1] Ebd.: Ira et concupiscentia sunt nativa, sed lege ordinabilia: qui ordo, si corrumpatur in eis, peccata sunt.

[2] S. theol. 2, tr. 18, q. 122, m. 1, a. 4 sol.: Dicendum, quod in omnibus signis, quae inducta sunt, peccatum est: et puto, quod signum mortalis peccati.

[3] Vgl. In Luc. 17, 29. [4] In Luc. 15, 13.

[5] In sent. 2, d. 43. S. theol. 2, tr. 23, q. 140. [6] Mt 12, 31.

nachgelassen werden weder im Diesseits noch im Jenseits." Als Sünde gegen den Heiligen Geist wird hier die Sünde der Pharisäer bezeichnet, die aus reiner Bosheit die Wunder Jesu Christi statt vom Heiligen Geiste vom Teufel herleiteten.

Augustinus[1] hat zum ersten Male, anknüpfend an diese und einige andere Stellen, so besonders an das johanneische Wort: „Es ist eine Sünde zum Tode, daß für diese jemand beten soll, sage ich nicht", Ausführlicheres über die Sünde gegen den Heiligen Geist vorgetragen. Er hatte indes den Begriff erweitert und verstand darunter die bewußte und hartnäckige Verachtung und Zurückweisung der Gaben des Heiligen Geistes. Auf diese Weise konnte er verschiedene Ausgestaltungen dieser Sünde unterscheiden, so daß von da ab von mehreren Arten der Sünde gegen den Heiligen Geist die Rede ist. Ihre Zusammenstellung erfolgte jedoch erst in der Scholastik. Aber auch hier wird vielfach immer noch nur von einer Sünde, von verschiedenen Arten dieser Sünde, nicht von mehreren Sünden gegen den Heiligen Geist gesprochen. Albert tut dies in seinen theologischen Hauptwerken gleichfalls, in den Erklärungen zum Matthäus- und Markusevangelium redet er indes von „den Sünden gegen den Heiligen Geist".

In der Zählung, Ableitung und Anordnung der Arten der Sünde gegen den Heiligen Geist herrscht bis zur Blütezeit der Scholastik keine Einigkeit. Hugo von St Viktor kennt nur vier, Richard von St Viktor nur drei Arten. Was die Ansicht des Lombarden gewesen ist, steht nicht fest. Er nennt ausdrücklich wohl nur vier, nach andern nimmt er drei an, nach Albert fünf[2]. Zur Zeit Alberts hielt die Mehrzahl der Theologen, namentlich auch Alexander von Hales, an der Sechszahl fest[3]. Ihnen folgt auch Albert selbst, wenigstens in seinen Hauptwerken der Erklärung der Sentenzen[4]

---

[1] Vgl. De serm. Dom. in monte 1, 22; De verbis Dom. serm. 71; Enchir. c. 83 u. a. Ausführlicher hierüber bei J. L. Hoffmann, Die Sünde und die Sünden gegen den Heiligen Geist, Regensburg 1847, 61 ff.

[2] In sent. 2, d. 43, a. 4 sol. Danach ist die Behauptung Hoffmanns richtig zu stellen, Albert halte den Lombarden für den Urheber der Sechszahl. Ausdrücklich heißt es a. a. O.: Duae sunt opiniones de numero specierum peccati in Spiritum Sanctum, quarum una est, quae a modernis pluribus tenetur, et ponit esse sex. . . . Alia sententia, quae pauciores habet sequentes, dicit, quinque esse species peccati in Spiritum Sanctum . . . et haec videtur fuisse opinio Magistri in litera, et quidam magni sequuntur eum in hoc. Auch Wilhelm von Auxerre tritt für die Fünfzahl ein. Albert bemerkt, daß die zweite Ansicht sich von der ersten dadurch nur unterscheidet, daß sie die Verhärtung und die Unbußfertigkeit bis zum Ende für eine Art erklärt.

[3] S. theol. 2, q. 156.

[4] An der Fünfzahl hält Albert in seiner Erklärung des Matthäusevangeliums (12, 32) fest. In der Erklärung des Markusevangeliums (3, 30) bemerkt er, daß

und der theologischen Summe. Seine Lehre stimmt mit der Alexanders in den wichtigsten Stücken überein. Sowohl die Zahl wie die eigentümliche Gestaltung der Arten der Sünde wider den Heiligen Geist bestimmt er wie sein großer Zeitgenosse und auch die Ableitung der verschiedenen Arten erfolgt auf dieselbe Weise.

Um die Sünde gegen den Heiligen Geist von den andern Sünden abzugrenzen, geht Albert von der Unterscheidung der Sünden in Schwachheits-, Unwissenheits- und Bosheitssünden aus. Die Schwachheitssünden können nämlich nach seiner Ansicht auch als Sünden gegen den Vater, die Unwissenheitssünden als solche gegen den Sohn und die Bosheitssünden als solche gegen den Heiligen Geist bezeichnet werden. Allerdings, sagt er, als Beleidigungen Gottes gefaßt, sind alle drei Arten gegen die drei Personen gerichtet, aber mit Rücksicht auf das, was sie veranlaßte[1], bilden doch die zur ersten Abteilung gehörenden Sünden einen besondern Gegensatz gegen die dem Vater zugeeignete Vollkommenheit der Allmacht, die der zweiten Abteilung einen solchen gegen die dem Sohne zugeeignete Weisheit, und die der dritten Abteilung eine besondere Verfehlung gegen den Heiligen Geist und die ihm in besonderer Weise zugeschriebenen Eigenschaften und Gaben, gegen die göttliche Güte und Barmherzigkeit, die Gnade und die Gemeinschaft der Heiligen, kurz gegen die vom Heiligen Geiste ausgehenden Mittel zur Nachlassung der Sünden[2].

Die dem Heiligen Geiste entgegengesetzten Bosheitssünden werden von Albert als besonders schwere Sünden bezeichnet, die an Schuldbarkeit weit über den Schwachheits- und Unwissenheitssünden stehen. Als Grund wird ständig genannt, daß sie mit freier Überlegung gegen den klaren Gewissensausspruch[3], aus boshafter Lust an der Sünde vollzogen werden, darum

„von den Alten fünf Sünden gegen den Heiligen Geist" genannt werden. Er selber führt aber sechs auf.

[1] In sent. 2, d. 43, a. 1 ad 1: In causa movente ad peccatum habet contrarietatem ad bonitatem Spiritus Sancti, in qua remittuntur peccata in Ecclesia.

[2] Klarer und schärfer wird derselbe Gedanke von Alexander von Hales gefaßt: Peccatum in Spiritum Sanctum opponitur illi gratiae poenitentiali, per quam fit reparatio a lapsu actualis mortalis. Der Ausdruck gratia poenitentialis findet sich bei Albert nicht. — Thomas entwickelt einen ganz andern Grundgedanken als Albert und Alexander. Schon in der Sentenzenerklärung (In sent. 2, d. 43, q. 1 a. 3) bezeichnet er die Arten der Sünden gegen den Heiligen Geist als besondere Gegensätze gegen das, was vom Begehen der Sünde abhält. Doch wird die andere Ansicht noch billigend erwähnt. In der theologischen Summe (2, 2, q. 14, a. 2) wird sie vollständig mit Stillschweigen übergangen.

[3] In Marc. 3, 29 sagt Albert darum: „Es ist aber meine Meinung, daß keine (dieser Sünden) eine Sünde gegen den Heiligen Geist ist, sie sei denn mit einer Bekämpfung der erkannten Wahrheit verbunden."

auch keine Entschuldigung beanspruchen können und gewöhnlich zwei Dinge im Gefolge haben, nämlich die Verhärtung des Herzens, die zum Verlust der Furcht des Herrrn und zur Gottesverachtung führt, und die bleibende Bosheit infolge der inneren Unbußfertigkeit. Es wird also der Grund, warum diese Sünden nicht nachgelassen werden, nicht in einem Versagen der göttlichen Bereitwilligkeit zur Sündentilgung gesucht, sondern im Wesen dieser Sünden selber, insofern sie keine Entschuldigung für sich haben und darum auch die Nachlassung als unangemessen erscheinen lassen. Albert fügt aber ausdrücklich bei, daß sie dennoch zuweilen nachgelassen werden, das geschehe aber dann lediglich „aus reinem Wohlwollen des Arztes“ [1].

Die Sechszahl der Arten der Sünde gegen den Heiligen Geist erhält Albert dadurch, daß er das, was zur Nachlassung der Sünden dient und mithilft, genau erklärt und unterscheidet. Es wirken Gott, der Sünder und die von Gott verordneten Heilsgüter zusammen. Gott muß seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit betätigen, der Sünder Reue und Vorsatz. Von den Heilsgütern kommen die Wahrheit und die Liebe der Kirche in Betracht. So ergeben sich sechs Mittel und Bedingungen der Sündennachlassung. Dieser Sechszahl entsprechen sechs entgegengesetzte Sünden. Der Barmherzigkeit ist die Sünde der Verzweiflung entgegengesetzt; Sünde gegen den Heiligen Geist ist sie zwar nicht, insofern sie der Hoffnung, wohl aber insofern sie der Gnade widerstreitet, die die Sünde tilgt. Den besondern Gegensatz gegen die Gerechtigkeit bildet die Vermessenheit. Die Reue wird durch die Verhärtung unmöglich gemacht. Sünde gegen den Heiligen Geist ist aber nicht der Zustand der Verhärtung, denn dieser ist überhaupt keine Sünde, sondern eine aus sündiger Gewohnheit hervorgegangene Strafe. Die Bosheitssünde der Verhärtung ist vielmehr der besondere Willensentschluß, an der begangenen Sünde festzuhalten. Ähnlich ist die Unbußfertigkeit, durch die der gute Vorsatz ausgeschlossen wird, nicht die einfache Fortsetzung des Sündenlebens ohne Buße und Bekehrung, sondern der ausdrücklich gefaßte Vorsatz, sich nicht zu bekehren und in der Sünde bis zum Ende zu beharren. Gegen die Wahrheit der Kirche richtet sich die Bekämpfung der erkannten Wahrheit, und gegen deren Liebe die Beneidung der Mitmenschen um der Güter der Gnade willen. Letztere Sünde wird vom Neide wohl unterschieden. Der Neid hat eine gewisse Entschuldigung für sich. Seine Trauer wird durch den Umstand hervorgerufen, daß wir uns bestimmte Güter nicht zu eigen

[1] In sent. 2, d. 43, a. 5 sol.: Dicendum, quod illud peccatum dicitur irremisibile non ex parte reatus, nec ex parte remittentis, nec ex parte eius, cui remittitur, sed ex parte causae, quae movet ad peccandum: haec enim est malitia: et haec accusat, et non habet congruitatem remissionis, eo quod non habet pallium excusationis: unde quod remittitur quandoque, hoc est de mera pietate medici.

machen können, weil schon andere Menschen von ihnen Besitz ergriffen haben. Hinsichtlich der Güter der Gnade ist die Sachlage aber eine ganz andere. Die geistigen Güter werden durch die Verteilung unter die Menschen nicht verringert, sondern werden von Gott desto mehr erhöht, je größer die Zahl der Menschen ist, die sie erwerben. Darum ist auch die Beneidung der Mitmenschen um dieser Gaben willen durch nichts zu entschuldigen[1].

Alle diese sechs Sünden gegen den Heiligen Geist sind *reine Bosheitssünden*, weder Schwachheit noch Unwissenheit mildern ihre Schuld. Aber sind außer diesen sechs Sünden *nicht auch die übrigen Bosheitssünden* Verfehlungen gegen den Heiligen Geist, so daß sich die Begriffe Bosheitssünde und Sünde gegen den Heiligen Geist decken?

Diese Frage muß man stellen, wenn man die Gesichtspunkte ins Auge faßt, unter denen Albert die Sünde gegen den Heiligen Geist von den übrigen abgrenzt. Dennoch bekommen wir auf diese Frage bei Albert in seiner Sentenzenerklärung und in der theologischen Summe keine klare und bestimmte Antwort. Alexander von Hales und ihm folgend *Thomas* erteilen da weit bessere Auskunft. Thomas stellt die genannte Frage in seiner theologischen Summe sofort an die Spitze der ganzen Untersuchung. Er verneint sie, indem er darauf hinweist, daß man in doppelter Weise aus reiner Bosheit handeln könne, entweder nur kraft einer Anregung des Zustandes der Bosheit, oder aber mit besonderer Verachtung dessen, was die Begehung der Sünde hindern konnte. Nur die letzte Art, aus reiner Bosheit zu handeln, sei Sünde gegen den Heiligen Geist. Mit andern Worten hat übrigens Albert dieselbe Lösung gegeben, einmal dadurch, daß er die Arten der Sünde gegen den Heiligen Geist als Gegensätze gegen den Heiligen Geist in seinen Taten und Gaben bezeichnet, sodann auch insofern, als er immer und immer wieder hervorhebt, die *Sünde gegen den Heiligen Geist bestehe stets in einer besondern sündigen Willensbetätigung*[2]. Diese ist entweder eine von allen andern Sünden *verschiedene*, getrennte Sünde, wie die Beneidung um der Gnade willen oder das Widerstreben gegen die erkannte Wahrheit, oder sie ist mit andern Sünden *verbunden*, aber nicht als ungewollter Umstand, so wie Schwachheit und Unwissenheit mit den Sünden gegen den Vater und den Sohn verbunden sind, sondern *als ausgesprochenes, freigewolltes*

[1] S. theol. 2, tr. 23, q. 140, m. 2 wird dieser Lehrabschnitt ziemlich oberflächlich behandelt. Die Darstellung in der Sentenzenerklärung ist weit gediegener.

[2] In sent. 2, d. 43, a. 3 ad obi. 3: Dicendum, quod id, quod est circumstantia in peccato in Spiritum Sanctum (d. h. die Bosheit), potest esse circa actum similem in specie, circa quam est infirmitas movens et ignorantia: sed ex hoc non dicitur peccatum speciale, sed potius ex hoc, quod tali circumstantia posita ponitur etiam actus voluntatis mali, scilicet interioris, propter quem speciale efficitur peccatum.

Wohlgefallen am Bösen um seiner selbst willen und als Entschluß, es auch so zu wollen. Damit wird aber den Sünden eine ganz andere Beschaffenheit verliehen. Der Entschluß, sie aus reiner Bosheit zu wollen, erscheint als Hauptsache. Ohne ihn könnten jene Sünden auch zu solchen gegen den Vater oder den Sohn werden.

Die Sünde gegen den Heiligen Geist unterscheidet Albert auch von der „Lästerung gegen den Heiligen Geist" und von dem „Geiste der Lästerung". Sünde gegen den Heiligen Geist ist nach ihm der weitere Begriff. Die „Lästerung gegen den Heiligen Geist", deren sich die Pharisäer durch ihr bosheitsvolles Urteil über die Wunder Jesu schuldig machten, bezeichnet nur „die Verunehrung des Heiligen Geistes, der in einem seiner Werke erkannt wurde". Der „Geist der Lästerung" aber ist die aus dem Gotteshasse hervorgehende Neigung, die Kraft und die Gnade des Heiligen Geistes zu lästern.

Die johanneische „Sünde zum Tode"[1] ist nach Albert die „Sünde gegen den Heiligen Geist". Letztere heißt so, weil der Seelenzustand des Menschen, der sie begeht, ein besonderes Hindernis für die Wiederbelebung durch die Gnade bildet. Die Worte des Apostels, daß man für solche nicht beten möge, betrachtet Albert nicht als Verbot, sondern nur als Kennzeichnung der Größe der Sünde. In der theologischen Summe[2] sagt er ausdrücklich, daß „vor dem Tode für jeden Sünder zu beten sei". In der Sentenzenerklärung[3] nimmt er aber nicht an, daß für alle die Pflicht bestehe, für jene großen Sünder zu beten. Hier meint er, nur die Heiligen und Vollkommenen hätten diese Aufgabe, da es „Sache der Großen sei, für die Großen zu beten".

Neuntes Hauptstück.

Die drei göttlichen Tugenden.

Über Glaube, Hoffnung und Liebe, jenes Dreigestirn, das die Gottesgelehrten von alters her als die Hauptausrüstung des christlichen Lebens bezeichnet haben, flossen für Albert die Quellen der Erkenntnis überreich. Seitdem der Apostel das Wort geschrieben: „Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei"[4] hatte eine Unzahl kirchlicher Lehrer diese Leuchten des christlichen Lebens in ihrer Hoheit und Herrlichkeit gepriesen, ihre Unentbehrlichkeit dargelegt und ihr Wesen untersucht.

---

[1] 1 Jo 5, 16. [2] S. theol. 2, tr. 23, q. 140, m. 3, a. 4.
[3] In sent. 2, d. 43, a. 2 ad q.
[4] 1 Kor 13, 13.

So hätte man meinen sollen, zu weitläufigeren und tiefer gehenden Erörterungen hätten die großen Lehrer des glaubens- und liebestarken Mittelalters wenig Anlaß gehabt.

Dem war aber nicht so. Wer nur einen Blick in die Werke des seligen Albert geworfen, ebenso wie in die seines großen Schülers, wird sofort erkennen, daß gerade die Lehre vom Glauben und die von der Liebe mit besonderer Ausführlichkeit und Gründlichkeit dargelegt wurde, und zwar vielfach unter ganz neuen Gesichtspunkten.

Warum das? Vor allen Dingen, weil das Hereinfluten des von der aristotelischen Gelehrsamkeit aufgehäuften rein natürlichen Wissensstoffes eine Auseinandersetzung über Wesen und Entstehung des Glaubens, über sein Verhältnis zur Gnade, über seinen Unterschied vom Wissen, außerdem aber auch einen Neuaufbau der Lehre von den drei göttlichen Tugenden unter Verwendung der gewonnenen Erkenntnis zur unausweichlichen Notwendigkeit machte. Mit Hilfe des aristotelischen Wissens suchte man namentlich das Verhältnis der drei göttlichen Tugenden zur Seele näher zu bestimmen, aber auch die Beziehungen der Tugenden zueinander auf einen schärferen Ausdruck zu bringen.

Daneben spielten noch die Irrtümer mancher mittelalterlicher christlicher Forscher eine Rolle, wie z. B. die Meinung des Petrus Lombardus, die Liebe sei der Heilige Geist.

Daß im besondern die Lehre vom Glauben eine so eingehende Behandlung und scharfe Betonung erfuhr, die Albert so weit führte, daß er den Unglauben für die schwerste Sünde erklärte, hängt endlich noch mit dem Umstande zusammen, daß gerade dem Dominikanerorden die Aufgabe zugefallen war, die Irrlehren der Albigenser und Katharer sowie der am Rhein sich regenden Freigeister und Schwärmer[1] niederzukämpfen. Unverkennbar schimmern durch die Zeilen, die Albert über den Glauben geschrieben, diese erregten Zeitverhältnisse hindurch, und brennend scharf sind die Worte, die er gerade im Hinblick auf die Irrlehre gebraucht hat.

Getreu den kirchlichen Glaubenssätzen betrachtet Albert die Nächstenliebe als Äußerung und Ausfluß der Gottesliebe. Sie kommt darum ebenfalls in dem Abschnitt von den göttlichen Tugenden wenigstens in den wesentlichen Teilen zur Darstellung. Das übrige findet sich zerstreut in den Werken Alberts. In welcher Richtung die Zusammenfassung zu geschehen hat, deutet er selber an. Überdies bietet die abgerundete Darstellung der Lehre von der

[1] In Luc. 17, 23 erzählt Albert, daß zu seiner Zeit in Frankreich zwei Männer auftraten, die sich für Elias und Henoch ausgaben, und in Deutschland einer, der sich Jesus und Erlöser nannte.

Nächstenliebe bei Thomas einen zuverlässigen Wegweiser, um auch die Gedanken seines Lehrers in jener Weise vereinigen zu können, die dessen Anschauungen wohl am besten entspricht.

Erster Abschnitt.

Die Lehre vom Glauben.

1. Der Gegenstand des Glaubens [1].

Gegenstand des Glaubens und sein Beweggrund ist nach Albert Gott als die Urwahrheit [2].

Nicht Wahrheiten, die die Vernunft aus eigener Kraft erkennen kann, sind das eigentliche Gebiet des Glaubens, sondern das, „was dem Verstande nicht offen liegt", die übervernünftigen Wahrheiten. Mit großer Ausführlichkeit begründet unser Meister gerade diesen Satz. Er zeigt, wie Grundsätze, die in der natürlichen Wissenschaft gelten, den Glaubenswahrheiten in gewisser Hinsicht zuwider sind [3], z. B. in der Lehre von der Person; er weist darauf hin, daß der Glaubenssatz, der von Gott handelt, insofern über die Vernunftwahrheiten hinausgeht, als er tieferen Aufschluß gibt über Wesen und Persönlichkeit Gottes; er betont, daß die Gründe und Beweise der Gottesgelehrten keineswegs die Dunkelheit des Glaubensgegenstandes hinwegnehmen, da sie selber zuletzt auf Offenbarungswahrheiten beruhen. Auch die Taten und Leiden Jesu Christi gehören zu dem, „was man nicht sieht". Glaubensgegenstand ist ja nicht, daß ein Mensch jene Taten vollführt und jene Leiden erduldet hat, sondern daß es Gottes Sohn gewesen ist. Endlich vermögen auch die Wunder und andere an überzeugender Kraft ihnen nahestehende Zeichen nicht, den Glaubensgegenstand zu etwas zu machen, was man sehen kann. Sowohl das, was in ihnen beweiskräftig ist, wie das Bewiesene gehört zu den Dingen, die man „nicht sehen kann" [4].

Das Erkennen, das der Glaube vermittelt, ist demnach auch kein vollkommenes. Wir schauen nach des Apostels Wort nur „im Spiegel" und „rätselhaft" das, was er uns an Wahrheit bietet. „Spiegel" und „Rätsel" vereinigen aber, wie Albert treffend bemerkt, zwei Bestandteile in sich: einmal

---

[1] In sent. 3, d. 23 24 25.

[2] In sent. 3, d. 23, a. 3 ad def. Dion. ad 6: Dicendum, quod licet multi sint articuli, tamen unum subiicitur in omnibus, quod est veritas prima. In sent. 3, d. 24, a. 4 sol.: Credere est assentire primae veritati propter se et super omnia. In sent. 4, d. 15, a. 8: Fides est virtus, qua creduntur invisibilia propter primam veritatem.

[3] Von einem wirklichen Widerspruch kann freilich keine Rede sein.

[4] In sent. 3, d. 23, a. 13.

ein „Licht", das uns die Wahrheit zeigt, und ein „Dunkel", das die klare Erkenntnis verhindert und das Verdienst des Glaubens wahrt[1].

Trotzdem steht fest, daß alles, was zum Glaubensinhalt gehört, unabänderlich wahr ist. Denn es ist die ewige göttliche Wahrheit, welche und welcher wir glauben[2].

Das Glaubensgebiet ist ein sehr ausgedehntes. Denn zu ihm gehören nach unserem Meister nicht nur die Grundlagen des Glaubens, das Festhalten an Gottes Dasein und an der Wahrheit seiner Offenbarung, nicht nur die in den Glaubensbekenntnissen zusammengefaßten Hauptsätze, die die Hauptfolgerungen aus diesen Grundwahrheiten darstellen, sondern auch alles das, was sich weiterhin daraus für das sittliche Leben ergibt, und was durch die Predigt der Apostel hinsichtlich der Hauptsätze näher bestimmt worden ist[3].

Gleich dem hl. Thomas[4] vertritt auch Albert die Lehre, daß der gesamte Glaubensinhalt wurzelhaft schon in der Uroffenbarung enthalten war und daß das ganze Wachstum des Glaubens nur eine Entfaltung der Uroffenbarung darstellt.

Alberts Glaubensfortschritt ist daher mehr ein solcher des „Glaubenden im Glauben als des Glaubens im Glaubenden". Nicht in sich hat sich der Glaubensinhalt gemehrt, größer geworden ist nur die Entfaltung und Enthüllung für uns, sei es durch weitere Offenbarung oder durch Lehrentwicklung oder durch Erfüllung des Verheißenen. Es wächst der Glaube im Glaubenden ferner durch reifliches Erwägen der Glaubenswahrheiten, sodann auch in der Weise, daß er die Willensneigungen mehr und mehr reinigt und heiligt, daß er die Eindruckskraft der Trugbilder des natürlichen Denkens schwächt und Standhaftigkeit verleiht im Bekenntnisse des Glaubens bis zur Hingabe des Blutes und Lebens[5].

Ob man etwas zugleich wissen und glauben kann? Albert bejaht diese Frage. Der Glaube hält in ganz anderer Weise an bestimmten Wahrheiten fest als die Vernunft. Er stimmt nicht wegen der Gründe der Vernunft zu, sondern getragen und gestützt von der Urwahrheit[6].

---

[1] In sent. 3, d. 23, a. 18 ad q. 1 ad 4; d. 24, a. 2 ad 3: Dicendum, quod fides est cognitio aenigmatica.

[2] In sent. 3, d. 25, a. 3.

[3] In sent. 3, d. 24, a. 8.

[4] Thom., S. theol. 2, 2, q. 1, a. 7.

[5] In sent. 3, d. 25, a. 1 sol. In Luc. 17, 5: Sic enim nobis augetur fides, quando nos augemur in fide et abnegamus ea, quae erant parvuli, hoc est dubitationem et timorem.

[6] In sent. 3, d. 24, a. 9.

2. Das Wesen des christlichen Glaubens.

Sehr beachtenswert ist, wie Albert, der große Kenner auch der natürlichen Wissenschaften, sich den Unterschied zwischen Glauben und Wissen vorstellt.

Der Glaube steht nach ihm mit dem Wissen schon insofern in Beziehung, als auch er Erkenntnis vermittelt. Anderseits ist die „Wissenschaft verdienstlich und keineswegs Sünde“ [1].

Trotzdem ist der Glaube grundverschieden von dem natürlichem Wissen [2].

Einmal ist das Verhältnis zwischen dem Gegenstand und dem Träger der Erkenntnis beim Glauben ein anderes als bei der natürlichen Erkenntnistätigkeit. Letztere beschäftigt sich mit Dingen, die unter, der Glaube hingegen mit solchen, die über der Vernunfterkenntnis stehen [3].

Sodann ist die Vermittlung der Erkenntnis bei beiden verschieden. Die Vernunft dringt zur Erkenntnis der Wahrheit mit Hilfe jener Grundsätze vor, die in sie selber hineingelegt und ihr ohne weitere Forschung bekannt sind. Beim Glauben führt ein eingegossenes Licht die Vernunft zur Annahme der Wahrheit, und zwar nicht dadurch, daß es der Vernunft Gründe und Beweise bietet [4], als vielmehr in der Weise, daß es den Willen mit Liebe und Bereitwilligkeit erfüllt, die Wahrheit gläubig festzuhalten, worauf dann dieser die Vernunft zur Zustimmung bringt [5]. Darum hängt auch der Glaube innig mit dem sittlichen Leben zusammen, das Wissen als solches aber nicht [6].

Folgerichtig weist deswegen Albert auch die Vernunfterkenntnis dem „spekulativen Intellekt“, den Glauben aber dem „affektiven Intellekt“ zu, d. h. dem Erkenntnisvermögen, das vom Willen beherrscht und bestimmt wird. Es ist dieses Erkenntnisvermögen nicht wesentlich, sondern nur beziehungsweise von dem andern verschieden [7].

---

[1] In sent. 3, d. 24, a. 9 ad obi. 5: Scientia meritoria est et nullum omnino peccatum. Richtig müßte es heißen: „Die Wissenschaft kann verdienstlich werden.“

[2] Vgl. besonders In sent. 1, d. 3, a. 3 sol.

[3] In sent. 3, d. 24, a. 2 ad 4.

[4] Manches hilft aber mit, dem Glauben den Weg zu bereiten. S. theol. 1, tr. 1, q. 2 ad def. 2 ad 3: In virtutibus tamen multa sunt, quae inductive et inclinative ad hoc cooperantur ex parte nostra, secundum quod fides est ex auditu interiori vel exteriori. In sent. 3, d. 23, a. 1 ad 4.

[5] In sent. 3, d. 23, a. 1 ad 4: Formaliter perficitur (fides) ex parte affectus.

[6] In sent. 3, d. 23, a. 1 contra 1: Nihil est scientia, quae habet contrarietatem ad vitium, fides autem habet contrarietatem ad vitium: ergo fides, non est in genere scientiae.

[7] In sent. 3, d. 23, a. 2 6 ad q.

Endlich ist der Beweggrund beim Glauben und Wissen verschieden, da der Glaube im Vertrauen auf die göttliche Urwahrheit die Glaubenssätze festhält [1].

Wie sich schon aus dem Gesagten ergibt, ist der Glaube in Alberts Augen wesentlich ein Werk der göttlichen Gnade. Es ist nach seinen eigenen Worten ein dem Wesen nach „einfaches Licht, ein Abbild der ewigen Wahrheit, das ein einfaches Erkennen der Wahrheit des Glaubensgegenstandes vermittelt" [2]. Nicht wie das Licht des natürlichen Wissens ist das des Glaubens „zusammengesetzt aus vielen", sondern es ist ein „einfaches Licht", da es immer die eine Urwahrheit ist, die allen Glaubenssätzen zugrunde liegt, ein Strahl, der von der Urwahrheit ausgeht, hinabdringt in das Zeitliche, in die Seele der Gerechten und wieder zurückmündet in das ewige Leben. Somit ist der Glaube eine von Gott gegebene „Kraft, mittels der das Unsichtbare geglaubt wird im Vertrauen auf die Urwahrheit". Sie „stellt den Glaubenden in die Urwahrheit hinein und diese in den Glaubenden" [3]. Diese Kraft wendet sich zunächst an den Willen und dieser wirkt dann auf das Erkenntnisvermögen ein. Die „Willenshingabe" oder, wie Albert sagt, der „Affekt", ist darum auch das, was dem Glauben sein eigentümliches Gepräge verleiht [4]. Die vom Willen befohlene „Zustimmung zur Urwahrheit um ihrer selbst willen und über alles" macht das Wesen der Glaubensbetätigung aus. Wer nur auf Gründe hin einer Wahrheit zustimmen würde, dem ginge das Verdienst des Glaubens verloren; es wäre dies gar kein Glaube mehr [5]. Umgekehrt, je inniger die Hingabe an die göttliche Wahrheit, je weniger Rücksicht auf Gründe und Beweise, desto größer ist das Verdienst des Glaubens, womit jedoch nicht geleugnet sein soll, daß die Erwägung der Begründung des

---

[1] In sent. 3, d. 24, a. 4 sol.

[2] In sent. 3, d. 23, a. 3 ad def. Dion.: In eo autem, quod est simplex lumen simile veritati primae, dat simplicem scientiam veritatis credibilium. Sehr schön sagt Albert darum In Marc. 1, 4: Talia enim, quae sunt fidei, non possunt doceri, sed inspirari necesse est. Sed exterius possunt annuntiari, et haec annuntiatio praedicatio est. Ebenso herrlich heißt es über die Wirkung des Glaubenslichtes In Marc. 10, 52: Hoc enim est primum lucis beneficium, ut sequamur lucem.

[3] In sent. 3, d. 23, a. 3 ad def. Dion. S. theol. 2, tr. 5, q. 25, m. 1, a. 3 ad 5. Der erwähnte Satz stammt aus Dion. Areop., De div. nom. c. 7.

[4] In sent. 3, d. 23, a. 1 ad 1: Quare non sequitur, quod fides sit in genere scientiae simpliciter, nisi sicut practica scientia dicitur scientia: et hoc non est esse scientiam simpliciter, sed permixtam affectui, qui dominatur in ea, et informat eam. Die Erkenntnis ist das materielle, der Affekt das formelle Element.

[5] In sent. 3, d. 24, a. 1 sol.: Dicendum, quoniam fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. (Nach Gregor d. Gr.)

Glaubens wie zur Erleichterung der Zustimmung, so auch zu seiner Stärkung, Festigung und Verteidigung vieles beitragen kann[1].

Albert betont die Bedeutung des Willens und das Zurücktreten der Erkenntnistätigkeit bei der Glaubensbetätigung noch entschiedener als Thomas, der auch hier den der Hervorhebung der Erkenntniskraft günstigen Zug seiner wissenschaftlichen Richtung nicht ganz verleugnet, wie seine theologische Summe unverkennbar zeigt. Eine gewisse Verlegenheit bereitete Albert bei diesen seinen Auseinandersetzungen ohne Zweifel die zu dem überlieferten Lehrstoffe gehörige augustinische[2] Wesensbestimmung des Glaubens, nach der Glauben soviel ist als „mit Zustimmung denken". Albert hat diese Erklärung gar nicht gefallen, indes er mag dem großen Lehrer nicht widersprechen, und so legt er sie wie sonst in seinem Sinne aus[3].

Trotz alledem hat es ihm ferngelegen, die engen Beziehungen des Glaubens zum Wissen zu verkennen. Er betont ausdrücklich, daß der Glaubenszustimmung eine aus dem Anhören des Wortes Gottes gewonnene Erkenntnis der Glaubwürdigkeit vorausgeht[4], er weiß auch, was schon Anselm vor ihm treffend hervorgehoben, daß der Glaube zum Wissen führt. Der Glaube selber läßt eine Fülle der Wahrheit erkennen, freilich nur im „Spiegel", er führt den Glaubenden selbst ein in die Erkenntnis des Geglaubten und hilft ihm, eine tiefere Einsicht in die göttlichen Wahrheiten zu gewinnen[5].

Die Sicherheit, die dem Glauben innewohnt, stellt Albert über die, welche der Vernunfterkenntnis eignet. Der Glaube zieht sie aus dem Lichte, das Gott eingegossen hat und welches eine solche Willenshingabe an die göttliche Wahrheit bewirkt, daß die aus Gründen und Beweisen gewonnene Sicherheit zurücktreten muß[6]. Wie Thomas[7] hebt indes auch Albert hervor, daß in gewisser Hinsicht die Vernunfterkenntnis sicherer sei, insofern sie vom Sinnlichen zum Geistigen aufsteige, wodurch ein volleres Erfassen der Wahrheit ermöglicht werde[8]. Unlöslichen Zwiespalt zwischen Glauben und Vernunft hält Albert für ausgeschlossen. Glaube und Vernunft stehen

---

[1] In sent. 3, d. 23, a. 8 ad 1; a. 19; d. 24, a. 9 ad 1: Tanto fides habet maius meritum, quanto ratio praebet ei minus experimentum. Dazu S. theol. 1, tr. 3, q. 15, m. 3, a. 2 ad 2 ad q. ad 2: Licet fides ex certioribus sit secundum se, tamen quoad nos utilis est ratio adminiculans.

[2] Aug., De praed. sanct. c. 2. [3] In sent. 3, d. 23, a. 8.

[4] In sent. 3, d. 23, a. 1 ad 4: Huiusmodi non causant consensum in fide, sed tantum inducunt cogitatum de credibili.

[5] In sent. 3, d. 23, a. 2 ad 1.

[6] In sent. 3, d. 23, a. 3 ad def. Hug. ad 2; d. 23, a. 17.

[7] Thom., S. theol. 2, 2, q. 4, a. 8.

[8] S. theol. 1, tr. 3, q. 15, m. 3, a. 2 sol.

einander nicht feindlich gegenüber. Beide beschäftigen sich ja mit der Wahrheit, und ein Gott ist es, der die Vernunft gegeben und die übernatürlichen Glaubenssätze geoffenbart hat[1]. Gott wird aber sich selbst nicht widersprechen. Gar tröstlich klingen die Worte Alberts, die er diesbezüglich gerade von einem der größten Glaubensgeheimnisse, dem allerheiligsten Sakramente des Altars geschrieben hat. Er sagt: „Ohne allen Zweifel ist in diesem Sakrament und in allen andern Sätzen des Glaubens vieles, was über die Vernunft hinausgeht, aber nichts findet sich, was gegen die Vernunft wäre: da ja Gott sich selbst widersprechen würde, wenn er uns die Vernunft gegeben hätte und in den Sakramenten gegen die Sätze der Vernunft handelte. Übervernünftig ist vieles in den Sakramenten, damit erfüllt würde jenes Wort des Psalmisten: ‚Wunderbar ist geworden, o Herr, deine Wissenschaft!'"[2] So können auch Glaube und Vernunfterkenntnis sehr wohl nebeneinander bestehen und dieses durch die Vernunft vermittelte Wissen braucht nicht erst vertrieben zu werden, damit die Glaubenserkenntnis Platz greifen kann[3]. Darum ist auch das Wort des Glaubens der Vernunft so verständlich und zu bekennen so leicht[4]. Widersprechen sich einmal die Sätze des Glaubens und die Ergebnisse des menschlichen Denkens, so muß nach Albert das Sicherere, der Glaube, das Wenigersichere, die Vernunft, richtigstellen. Denn ein Widerspruch kann nur daher rühren, daß die Vernunft geirrt hat, weil sie, in irdischen Vorstellungen allzusehr befangen, an der klaren Erkenntnis behindert war[5].

Nur eine alte katholische Lehre wiederholt unser Meister, wenn er dartut, daß der Glaube allein nicht zum Endziel und zur Seligkeit führt. Er ist nur „die Verlobung mit Gott"[6], nicht die Vermählung. Damit diese erfolge, muß er mit der Gnade und Liebe verbunden sein. Letztere ist die „Form" des Glaubens, d. h. jene Kraft, die die Betätigungen des Glaubens zu dem macht, was sie sein sollen und sein müssen, sollen sie vollen Wert haben für das ewige Leben[7].

---

[1] In sent. 3, d. 24, a. 2 ad 4: Non enim fides est de irrationabilibus, sed potius de his, quae sunt supra rationem, probata revelatione et lumine Dei intus infuso.

[2] In sent. 4, d. 10, a. 9 sol. [3] In sent. 3, d. 24, a. 9 sol.

[4] In Luc. 2, 3: Verbum enim fidei propinquum est rationi: et ideo confiteri ore est facile.

[5] In sent. 3, d. 24, a. 2 ad 2.

[6] In sent. 4, d. 39, a. 2 ad 3: Dicendum, quod perfectio coniunctionis animae cum Deo est in caritate, sed desponsatio est in fide et coniunctio prima.

[7] Die „Form", die den Glauben zum Glauben macht, fehlt dem formlosen Glauben nicht, sonst wäre er gar kein Glaube. Es handelt sich hier um die die Vollkommenheit der Tugend begründende Form. In sent. 3, d. 23, a. 5 ad 1. Die das Wesen begründende Form des Glaubens ist das eingegossene, den Willen durchstrahlende Licht, das die übernatürliche Glaubenskraft verleiht (In sent. 3, d. 23, a. 10 sol.).

An diesen feststehenden Grundsatz knüpften sich aber gerade in jener Zeit eine Reihe von Streitfragen an, die in erster Linie durch die Auseinandersetzung mit den Anschauungen des Aristoteles über die verschiedenen Zuständlichkeiten der Seele veranlaßt wurden. Es handelte sich vor allem darum, festzustellen, in welchem Seinsverhältnisse der nicht mit der Liebe verbundene und der mit ihr verbundene Glaube zueinander stehen und sodann, wie die Umwandlung des ersteren zu dem durch die Liebe vollkommen gemachten Glauben zu denken ist. Wie Thomas[1], so lehrt auch Albert, daß der nicht mit der Liebe verbundene Glaube genau dasselbe übernatürliche Licht ist wie der mit ihr verbundene, dieselbe übernatürliche Kraft und Fähigkeit wie diese und nicht zu lebensvoller Tätigkeit unvermögend wie ein toter Mensch. Nichts fehlt an seinem Wesen. Darum strebt er auch von sich aus hin zur Urwahrheit. Nur folgt ihm nicht sein Träger. Insofern ist seine Fähigkeit gebunden und nur als ruhendes Vermögen vorhanden. Seine Schuld ist dies nicht, sondern die des sündigen Seelenzustandes, der die volle Wirksamkeit der Glaubenskraft behindert[2].

Verbindet sich die Gnade mit dem Glauben, so tritt an seinem Wesen gar keine Veränderung ein, zum allerwenigsten wird er, der bisher nicht mit der Liebe verbunden war, vernichtet, um für den durch die Liebe vollkommen gemachten Glauben Platz zu schaffen. Die Wandlungen vollziehen sich nur in der Seele und wirken nur insofern vervollkommnend auf den Glauben zurück, als nun das ruhende Glaubensvermögen zu jener Tätigkeit übergehen kann, zu der es kraft seines Wesens hinstrebt, zu Handlungen, die Wert haben für das ewige Leben[3].

Anders verhält es sich nach Albert mit dem Glauben der bösen Geister. Er hat zwar eine gewisse Ähnlichkeit mit dem nicht mit der Liebe verbundenen Glauben[4], ist aber von ihm doch innerlich gänzlich verschieden.

Er ist kein Überbleibsel der seligen Anschauung, ähnlich wie der tote Glaube nach Wegnahme der Gnade zurückbleibt, sondern er ist lediglich das Ergebnis des natürlichen Erkennens, „ein auf Wissen gegründeter Glaube". Das, was die bösen Geister gesehen haben und wissen, macht ihnen eine Leugnung unmöglich, obschon sie der sich ihnen aufdrängenden Wahrheit nur Verachtung entgegenbringen[5].

---

[1] Thom., S. theol. 2, 2, q. 4, a. 4. [2] In sent. 3, d. 23, a. 5.

[3] In sent. 3, d. 23, a. 9 ad obi. 3: Ita dico etiam, quod informitas fidei tollitur, non autem ipsa fides. Desgleichen In sent. 3, d. 23, a. 9 ad obi. 6: Et ita dico hic, quod fides informis est ut potentia, et fides formata ut actus ipsius, ad hoc, quod possit tendere in finem et coniungi fini, quod prius non potuit.

[4] In Ioan. 3, 15 heißt es sogar: Fide informi et daemones et mali credunt.

[5] In sent. 3, d. 23, a. 6; 2, d. 5, a. 6 ad obi. 1.

Zerstört wird der Glaube nicht durch jede Todsünde, da viele ihm nicht entgegengesetzt sind. Nur durch die dem Glauben unmittelbar entgegengesetzten Sünden wird die Tugend des Glaubens in der Seele vernichtet.

3. Die Glaubenspflicht [1].

Sehr scharf betont Albert die unbedingte Notwendigkeit des Glaubens, der ihm als Grundlage des ganzen christlichen Lebens gilt [2]. Als besondere Früchte des Glaubens nennt er: Reinigung der Seele, Standhaftigkeit, Furcht, Übung in guten Werken [3]. Der der Verbindung mit der Liebe entbehrende Glaube bewirkt die knechtische, der mit der Gnade verbundene Glaube jene Furcht, die schon den Keim der beginnenden Liebe in sich schließt.

Wie die gesamte Theologie fordert Albert indes nicht von jedem Gläubigen, daß er alle Glaubenswahrheiten ausdrücklich und einzeln im Glauben erfasse und festhalte. Um zum Heile zu gelangen, genügte und genügt es, einen Teil der Glaubenswahrheiten im einzelnen zu erkennen und die übrigen einschlußweise zu glauben.

Was als das niederste Maß gläubiger Kenntnis angesehen werden muß, wird dann von der Verschiedenheit der Offenbarungszeiten, der geistigen Befähigung und der Art der beruflichen Aufgaben abhängig gemacht.

Weder vor noch nach der Ankunft Jesu Christi war etwas ausdrücklich zu glauben, das noch nicht geoffenbart oder verkündet war. Nur einschlußweise waren die noch nicht mitgeteilten Wahrheiten Gegenstand des Glaubens.

Die gewöhnlichen Leute müssen das ausdrücklich und im einzelnen glauben, was ihnen gelehrt wurde und sie verstanden haben. Die allernotwendigsten Wahrheiten, die jedermann erkennen und gläubig festhalten muß, findet auch Albert in den Worten des hl. Paulus zusammengefaßt: „Der zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist, und daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde." [4] Diese hier genannten Hauptwahrheiten sind die Grundlage und Voraussetzung des Strebens nach Gott, ohne das es für den Erwachsenen keine Seligkeit gibt. Albert liest aus den Worten des Apostels heraus, daß nicht nur ein ganz allgemeiner Glaube an Gott gefordert werde, aus dem ein Streben zu Gott nicht hervorgehen könne, sondern auch das Festhalten

---

[1] Vgl. besonders In sent. 3, d. 25, a. 1; der Notwendigkeit des Glaubens entspricht das Recht aller Gläubigen, über den Glauben belehrt zu werden. Albert bemerkt dazu In Matth. 5, 15: Et ideo confunditur nova haeresis, quae dicit aliquos repelli posse ab auditu doctrinae sacrae. Es muß sich hier um eine Sekte der Katharer handeln.

[2] In sent. 3, d. 23, a. 3 ad def. Dion. [3] Par. an. c. 20.

[4] Hebr 11, 6. De adhaer. Deo c. 9: Infelix ergo, qui omnia scit praeter ipsum et habet, ipsum autem nescit.

einiger Glaubenssätze, die nähere Bestimmungen über Gott enthalten, und zudem Hoffnung und Liebe, worauf die letzten Worte des Apostels hinwiesen.

Der ausdrückliche Glaube an den Erlöser und Mittler, abgesehen von der Art der Erlösung, war nach Albert vom Beginn des sündigen Zustandes an Pflicht[1]. Alle Gnade kommt ja von Jesus Christus, und darum muß jeder Mensch wenigstens etwas ausdrücklich vom Erlöser erkennen und gläubig festhalten. Dem Vorwurfe, daß auf diese Weise von vielen Menschen Unmögliches verlangt worden sei, begegnet Albert mit dem Satze, daß Gott wohl jedem, der tat, was seine Pflicht war, irgendwelche Kenntnis vom Erlöser gegeben habe, sei es durch eine Offenbarung oder durch Belehrung gotterleuchteter Männer oder durch ein Zeichen des Erlösers[2].

Die einzelnen Geheimnisse der Menschwerdung und Erlösung waren im Alten Bunde nur einschlußweise zu glauben, außer wo eine besondere Offenbarung oder die Mitteilung einer solchen den ausdrücklichen Glauben zur Pflicht machte[3]. Im Neuen Bunde müssen alle Christen, die Neugetauften etwa ausgenommen, die wichtigsten Geheimnisse der Menschwerdung und Erlösung ausdrücklich und im einzelnen gläubig festhalten, weil diese besonders in der Kirche hervorgehoben und oft verkündet werden[4].

Eine Pflicht zu genauerer Kenntnis der Glaubenswahrheiten nimmt Albert für die Vorgesetzten an, die andere lehren und in Zweifelsfällen den weniger Unterrichteten den richtigen Weg zeigen müssen[5].

Mit überaus warmen Worten gedenkt Albert der Pflicht, den Glauben öffentlich zu bekennen. Schämen, sagt er, braucht man sich nur über schändliche Handlungen. Christus aber zu bekennen, den Urheber der Wahrheit und die Wahrheit selbst, ist ehrenvoll, ja das Höchste im christlichen Leben[6].

4. Die Sünden gegen den Glauben.

Den Zeitverhältnissen entsprechend berührt Albert von allen Sünden gegen den Glauben am häufigsten den hartnäckig festgehaltenen Irrtum in Glaubenssachen.

Er urteilt sehr scharf über die Irrlehrer, die er von allen übrigen Sündern aussondert als jene „schlechten Menschen, die danach streben, das Allgemein-

---

[1] In sent. 3, d. 25, a. 2 sol.: Bene videtur mihi hoc necessarium et verum, quod a principio status peccati non fuit umquam aliquis salvus per gratiam nisi per fidem mediatoris.

[2] In sent. 3, d. 25, a. 2 ad 6. [3] In sent. 3, d. 25, a. 6.

[4] In sent. 3, d. 25, a. 6 ad q. 3. [5] In sent. 3, d. 25, a. 4 sol.

[6] In Luc. 9, 26. In sent. 4, d. 7, a. 2 ad q. 1: Altissimum in vita christiana confessio fidei est.

wohl der Kirche zu vernichten“ [1]. Während die gewöhnlichen Sünder nach seiner Ansicht zu dulden sind, solange ihre Besserung erhofft werden kann, muß eine Duldung solcher, die die Glaubenssätze der Kirche offen leugnen, ausgeschlossen sein. „Irrlehrer darf man nicht schonen: denn des Todes würdig ist der, welcher Gott Glauben und Seele stiehlt.“ [2] „Wenn sie sich nicht bekehren wollen, so bleibt nichts anderes übrig, als daß sie im Feuer für den Schaden büßen, den sie der Kirche zufügen durch Abwendigmachung des gewöhnlichen Volkes.“ [3] Das hartnäckige Festhalten am Glaubensirrtum ist wie „ein unzüchtiger Abfall vom Glauben“ [4].

Von den Büchern der Irrlehrer schreibt Albert, daß sie, wenn sie auch einiges Wahre und Stellen des Evangeliums und anderer heiligen Bücher enthalten, dennoch als Ganzes verurteilt werden, „weil sie eben ganz in schlechter Absicht und in verkehrtem Sinn abgefaßt sind“ [5].

Gegen gewöhnliche, ungenügend unterrichtete Leute, die vielleicht von ihrem eigenen Seelsorger in den Irrtum geführt worden sind, will Albert ein milderes Verfahren eingehalten wissen. Er spricht sich für Nachsicht solchen Personen gegenüber aus [6]. Handelt es sich um offenkundige, in der Kirche verkündete Glaubenssätze, so müssen sie sich gebührend unterrichten. Bezieht sich der Zweifel aber „auf irgend etwas Verborgenes“, namentlich auf die wirkliche Gegenwart Christi im allerheiligsten Altarssakramente, so brauchen jene einfachen Leute nur dazu angehalten zu werden, daß sie die in Frage stehenden bedingnisweise glauben, d. h. wenn sie die ganze Kirche glaubt.

Die unverschuldete Unwissenheit in Glaubenssachen zu bestrafen, erklärt Albert für durchaus unzulässig. Mit auffallender Schärfe bemerkt er: „Die Laien sind nicht als Irrlehrer anzusehen, wenn sie bestimmte Glaubenssätze nicht unterscheiden können, sondern nur dann, wenn sie ihnen hartnäckig widersprechen, sobald sie ihnen klargelegt werden, weil dies nicht geschehen könnte, wenn sie nicht schon den Unglauben von den Irrlehrern eingesogen hätten. Wenn sie deswegen verbrannt würden, weil sie die Glaubenssätze nicht unterscheiden und erklären können, so würden die Glaubensrichter selbst zu verbrennen sein, weil auch sie vieles nicht gut verstehen.“ [7]

Den Zweifel in Glaubenssachen erklärt Albert für sündhaft, wenn am Worte Gottes selbst gezweifelt wird. An dem Werte der wissenschaftlichen

---

[1] In Apoc. 3, 9. In sent. 1, d. 26, a. 14 sol. Vgl. In Luc. 5, 3: Extra Ecclesiam non doctrina. . . . Extra navem enim Noe, quae est arca, non est salus. Aquae enim doctrinarum alienarum non sunt salutares.

[2] In Zach. 12. [3] Vgl. S. theol. 1, tr. 1, q. 5, m. 3 ad 4.

[4] Vgl. De mul. forti 10, 1. [5] In Luc. 4, 35.

[6] In sent. 3, d. 25, a. 4 ad obi. 8. [7] In sent. 3, d. 25, a. 4 ad 7.

Begründung zu zweifeln, erklärt er aber für erlaubt. „Mit dem, der das Wort Gottes selbst in Zweifel zieht, kann nicht mehr gestritten werden.“ [1]

Die einfache Loslösung von der Einheit der Kirche bezeichnet Albert als eine Verachtung des kirchlichen Gehorsams und eine Zerreißung der Liebesgemeinschaft [2].

Den Unglauben hält Albert für die schlechthin größte Sünde und begründet dies mit dem Hinweis darauf, daß der Unglaube nicht nur den Glauben als solchen zerstört, sondern auch, da dieser die Grundlage des ganzen Tugendlebens ist, alles, was sich auf dem Glauben aufbaut [3].

Bei der Besprechung der Abwehr des Unglaubens und Irrglaubens kommt wieder die mittelalterliche Lehre von den zwei Schwertern zur Geltung. Sie sind die Waffen der Verteidigung, nicht des Angriffs gegen jene, die den Glauben im Volke zu untergraben trachten, nachdem es gläubig geworden ist. „Wer jedoch Ungläubige erst bekehren will“, fügt Albert bei, „darf sich dieser Schwerter nicht bedienen, denn wenn der Verkünder der Heilswahrheit sich verteidigt, so macht er das Volk von sich abwendig, bekehrt es aber nicht.“ [4] — Albert verleiht der Überzeugung Ausdruck, daß, wenn sich auch die Kirche in den ersten Zeiten wegen der vorherrschenden Bosheit mehr mit Geduld als mit Waffen verteidigen mußte, die Kirche nach ihrer Ausbreitung ohne das wirkliche Schwert nicht alle ihre Aufgaben vollkommen erfüllen könne. Die Kirche benötige es, um die Schlechten mit Strenge zu zwingen [5].

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von der Hoffnung [6].

1. Das Wesen der Hoffnung.

Wie schon bemerkt, bezeichnet Albert den Glauben als die Grundlage des gesamten christlichen Lebens. „Unmittelbar auf ihm aufgebaut“ ist nach ihm

---

[1] S. theol. 1, tr. 1, q. 5, m. 3 ad 4. Über das Wort dubium meint Albert S. theol. 1, tr. 3, q. 15, m. 3, a. 1 ad q. ad 2: Dubium dictum est quasi duvium, hoc est, duarum viarum, eo quod apud Latinos b pro v ponitur frequenter.

[2] De mul. forti 10, 1. Vgl. In Matth. 5, 14: Sicut enim una est fides, una Ecclesia, et unus spiritus, et unum caput, et unica tunica inconsutilis perpetuae civitatis, ita debet esse unica doctrina non divisa per haereses et schismata.

[3] In sent. 3, d. 38, a. 7 ad 3; 4, d. 39, a. 2 ad 1. [4] In Matth. 10, 10.

[5] In Luc. 22, 36. Das Hauptmittel zur Befestigung des Glaubens soll selbstverständlich die Anwendung der äußeren Zwangsgewalt nicht sein. In Luc. 14, 23 werden vielmehr als die zwei Hauptmittel genannt: die klare und mit Gründen gestützte Verkündigung der Glaubenswahrheit und die Kraft des Wunders oder wenigstens des Beispiels.

[6] In sent. 3, d. 26.

die Hoffnung[1]. „Im Spiegel und Rätselbilde" zeigt nämlich der Glaube ein ewiges, seliges Leben in Gott, das der erlangt, der ihm treu dient auf Erden. Und indem der Glaube das tut, regt er ein „Sichausstrecken", ein Sehnen und Verlangen der Seele nach diesem noch in der Zukunft liegenden, nicht gegenwärtigen, großen und hohen Glücke an, das im Grunde Gott selbst ist[2].

Aber mit dem Verlangen verbindet sich auch noch die feste Zuversicht, „die Ewigkeit und Seligkeit" wirklich einmal zu erreichen. Auf Gottes unendliche Güte und Freigebigkeit sich stützend, erwartet die christliche Seele von Gottes Güte die Verleihung dieser kostbaren Güter als Lohn für die treue Erfüllung seiner Gebote.

Damit die Seele sich in der geschilderten Weise der ewigen Seligkeit zuwenden kann, verleiht ihr Gott eine besondere Kraft, und diese ist die eingegossene Tugend der Hoffnung. Sie vervollkommnet also die Seele, daß sie hoffen kann, daß sie die ewige Seligkeit ersehnt und mit Zuversicht erwartet und in ihrer Art den Gegenstand der Hoffnung schon besitzt.

Die Hoffnung, wie sie hier in Frage steht, beschäftigt sich also nur mit der eigenen Seligkeit[3]. Denn sie muß auch Rücksicht nehmen auf die Verdienste, die dem Hoffenden allein angehören und ohne die der eine Wesensbestandteil der Hoffnung, das Vertrauen, unmöglich ist. Gott will eben die Seligkeit nur als Lohn geben, so daß jener, der sich mit der Gnade Gottes keine Verdienste erwirbt, auch keine Aussicht hat, bei Gott ewig selig zu werden[4]. Um hoffen zu können, braucht aber der Mensch sich nicht schon Verdienste erworben zu haben. Es genügt, daß er wenigstens den Vorsatz hat, sich Verdienste zu erwerben[5].

Wie der Glaube ohne die Gnade und Liebe vorhanden sein kann, so auch die Hoffnung. Diese aus der Verbindung mit der Liebe losgelöste Hoffnung ist ein Seitenstück zu dem Glauben, der der vollen durch die Gnade ermöglichten Lebenswirksamkeit entbehrt. Die der Tugend der Hoffnung eigene Trieb- und Tragkraft wohnt zwar auch der nicht mit der Liebe verbundenen Hoffnung inne. Aber in Wirklichkeit führt sie doch nicht zum ewigen Ziele, weil in der Seele gegensätzliche Strömungen vorherrschen. Sobald die Gnade dieses Hindernis beseitigt, schwindet auch die Unvollkommenheit dieser in ihrer Wirksamkeit gehinderten Hoffnung. Auf Verdienste stützt sich auch sie. Nur sind sie lediglich dem Vorsatze nach vorhanden[6].

---

[1] In sent. 3, d. 26, a. 4 sol.: Fides fundamentum est et spes proxime est superaedificata.

[2] In sent. 3, d. 26, a. 2 ad 8.

[3] In sent. 3, d. 26, a. 7.

[4] In sent. 3, d. 26, a. 1 ad 7.

[5] In sent. 3, d. 26, a. 4 ad q. 2 ad 3.

[6] In sent. 3, d. 26, a. 5.

Anscheinend nahe verwandt mit der Hoffnung ist die Furcht, die vom Bösen abwendet, während die Hoffnung den Menschen zu dem ewigen Gut hinführt. Albert bemerkt jedoch, daß diese Ansicht unzulässig sei. Die Hoffnung stütze sich auf nichts weniger als die Furcht, indem für sie die Rücksicht auf Strafe als Beweggrund gar nicht in Betracht komme und sie mit der Abwendung vom Bösen unmittelbar nichts zu tun habe. Hierfür genüge auch die Furcht allein, so daß die Hoffnung nicht zu vervollkommnen brauche, was die Furcht angefangen. Die Hoffnung habe ein ganz anderes Ziel, sie wolle, gestützt auf Gottes Güte und Erbarmen, die ewige Seligkeit erreichen[1]. Anderseits seien die Tugend der Hoffnung und die Gabe der Furcht auch nicht einander entgegengesetzt, ja müßten miteinander verbunden sein. Nur insofern die Furcht eine ungeordnete Bewegung der Leidenschaft sei, bilde sie einen Gegensatz zur Hoffnung[2].

2. Der Träger der Tugend der Hoffnung.

Die Frage nach dem Träger der Hoffnung kann einen doppelten Sinn haben. Sie kann sich beziehen auf die Seelenkraft, die die Tugend der Hoffnung unmittelbar vervollkommnet, oder auf die Wesen, die zur Betätigung der Hoffnung fähig sind.

Albert hat die Frage sowohl in dem einen wie in dem andern Sinne zum Gegenstande der wissenschaftlichen Erörterung gemacht.

In der Seele ruht nach seiner in der Sentenzenerklärung ausführlich dargelegten Ansicht die Tugend der Hoffnung im zornmütigen Vermögen[3]. Er begründet diese Meinung mit dem Hinweis auf dessen eigentliche Tätigkeit. Es strebt danach, schwer überwindbare Schwierigkeiten zu besiegen und mit einer gewissen Hochherzigkeit Großes und Erhabenes zu erringen. Die Seligkeit ist nun ein derartiges hohes Gut, das nur mühevoll gewonnen werden kann, weil es über das natürliche Erkennen erhaben ist[4]. Soll also die Seele befähigt werden, es zu erstreben, so muß zunächst das zornmütige Vermögen übernatürliche Kraft erhalten. Allerdings erhebt sich gegen diesen Schluß ein gewichtiges Bedenken: das zornmütige Vermögen bezieht sich seiner Natur nach auf Gegenstände der Sinnenwelt, nicht auf geistige Gegenstände von der Art der ewigen Seligkeit. Thomas[5] hat denn auch mit Recht die Tugend

---

[1] In sent. 3, d. 26, a. 2 ad 6.

[2] In sent. 3, d. 26, a. 2 ad 6; d. 34, a. 7 sol.

[3] In sent. 3, d. 26, a. 3.

[4] In sent. 3, d. 26, a. 1 ad 5. Gleich Albert hält auch Thomas (S. theol. 2, 2, q. 18, a. 1 ad 1) fest, daß Gott sub ratione ardui der eigentümliche Gegenstand der Hoffnung sei.

[5] S. theol. 2, 2, q. 18, a. 1.

der Hoffnung dem Willen zugewiesen, wie auch Albert einmal an einer andern Stelle. In der Sentenzenerklärung[1] glaubt er indes, den Einwand damit entkräften zu können, daß er hervorhebt, im Menschen nähmen auch die niederen Kräfte an den Vorrechten der geistigen Seite teil.

Welche geistigen Wesen können hoffen? Albert antwortet: alle jene, die noch nicht das Wesensgut der christlichen Hoffnung, die Anschauung Gottes erlangt haben, sie aber noch erlangen können, also die Menschen auf Erden und die Seelen im Fegfeuer. Ehedem zählten auch die Väter in der Vorhölle hierher. Die Hoffnung hat aufgehört bei den Engeln und Heiligen des Himmels, da sie in den Besitz der Seligkeit eingetreten sind, und bei den Teufeln und den Verdammten, weil sie wissen, daß ihre Sünde unnachlaßbar geworden ist. Die Seligen warten freilich noch auf die Bekleidung mit dem Leibe, jedoch ist diese weder der Wesensgegenstand der Hoffnung, noch etwas, was nur „im Spiegel und rätselhaft" erkannt werden kann; sie schauen sie vielmehr im „Lichte des Wortes"[2].

3. Die Sünden gegen die Hoffnung.

Als Sünde gegen die Hoffnung erscheint vor allem die Verzweiflung[3], das Aufgeben der Hoffnung auf Erlangung der ewigen Seligkeit.

Albert findet, daß in ihr ein sehr großer Hochmut zutage trete, da der Verzweifelnde mehr auf seine Auffassung gebe als auf die Worte Gottes und die der Kirche, die ihn trösten und zurückrufen will.

Unglaube ist jedoch die Verzweiflung nicht; denn wer ihr anheimfällt, glaubt nicht, seine Ungerechtigkeit sei größer als Gottes Barmherzigkeit, sondern hält nur dafür, daß seine Ungerechtigkeit zu groß ist, als daß sie Gott verzeihen müsse oder wolle.

Die Vermessenheit stellt sich im Gegensatz zur Verzweiflung als ein ungeordnetes Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit dar, welches sich darin äußert, daß man hofft, ohne sich auf Verdienste stützen zu können, wähnend, Gott beachte die Sünden gar nicht[4].

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von der Gottesliebe[5].

1. Natürliche und mit der heiligmachenden Gnade verliehene Liebe.

Außer durch Glaube und Hoffnung strebt die christliche Seele durch die Liebe zu Gott dem Allerhöchsten. Und zur Ermöglichung einer wahrhaft

[1] In sent. 3, d. 26, a. 3 ad 3. [2] In sent. 3, d. 26, a. 8 u. 9.
[3] In sent. 4, d. 17, a. 29. In Marc. 3, 30.
[4] In sent. 3, d. 26, a. 5 sol. In Marc. 3, 30. [5] In sent. 3, d. 27—32.

übernatürlichen Liebe dient wiederum eine eingegossene Tugend, die Albert „Caritas" oder Wertschätzungsliebe nennt[1]. Kraft dieser übernatürlich verliehenen Tugend wird Gott um seiner selbst willen über alles und der Nächste um Gottes willen und in Gott geliebt[2]. Die von Gott eingegossene Liebe unterscheidet sich also von der natürlichen Liebe insofern, als Gott, das geliebte Gut selbst, diese Liebe bewirkt, so daß der Ausdruck „um seiner selbst willen" hier einen besondern Inhalt erhält, der der natürlichen Liebe nie zu eigen sein kann. Denn diese wird von der überlegenden und anordnenden Vernunft[3] hervorgerufen. Bei der eingegossenen Tugend fällt der Zwang, den die Vernunft übt, weg. Das Herz erfüllt sich mit Liebe gegen Gott um seiner selbst willen und über alles in freiester Weise ohne eine Spur von Zwang[4].

Sehr umstritten war damals die Frage, ob denn nicht die natürliche Liebe dazu genüge, in ihrer Art Gott über alles und wegen seiner selbst zu lieben. Albert selber hat sich nur zu Meinungen durchgerungen. In der Sentenzenerklärung hält er dafür, daß die Natur die Kraft besitze, Gott über alles zu lieben[5]; die Möglichkeit, daß Gott auch natürlich rein um seiner selbst willen geliebt werden könne, will er wenigstens nicht in Abrede stellen, soweit der Urzustand in Frage kommt. In dem jetzigen Zustand hält er eine vollständig uneigennützige, vom eigenen Wohle gänzlich absehende Liebe des höchsten Gutes für weniger möglich[6]. — In der theologischen Summe

---

[1] In sent. 3, d. 27, a. 4 ad def. Mag. ad 1: Caritas est, quando affectatum et electum inaestimabili pretio aestimatur. Demgemäß ist die Liebe wesentlich Herzenssache, hängt aber doch auch mit der Erkenntnis zusammen: Licet caritas sit ab affectu, non ab intellectu, tamen habet aliquid ab intellectu, scilicet separationem dilecti ab aliis, quae amari possunt: hoc enim fit per intellectum discernentem inter diligibilia. In sent. 3, d. 27, a. 4 ad def. Ap. ad 4.

[2] In sent. 3, d. 27, a. 2 sol.: Dicendum, quod caritas est virtus specialis, qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum et in Deo.

[3] In sent. 3, d. 27, a. 1 ad 1. [4] In sent. 3, d. 27, a. 1 ad 3.

[5] Ebd.: Difficile est dicere, quod nemo diligit aliquid supra se nisi ex caritate. In sent. 3, d. 29, a. 5 ad 1: Non posse diligere Deum supra se (si tamen hoc est verum, ut quidam dicunt) non est naturae posse, sed impotentia illa. In sent. 2, d. 3, a. 18 ad 5: Dicendum, quod ratio naturalis consideratur dupliciter, scilicet ut natura, et sic curva est ad modum suum, et ut deliberativa et inquisitiva honesti et boni, et sic potest aliquid diligere plus quam se, sicut multi fecerunt, qui caritatem nunquam habuerunt.

[6] In sent. 3, d. 27, a. 1 ad 1: Cum dicitur, diligere Deum propter se et super omnia, est actus caritatis: ly propter se non dicit ibi causam unam tantum, sed tres, scilicet quae est ut obiectum, et quae est ut efficiens, et quae est ut finis: et in prima et ultima potuit convenire Angelo et homini in primo statu secundum opinionem quorumdam, sed non quoad medium: quia hoc efficit in eis ratio. Albert weist hier auf die Ansicht des Kanzlers Philipp hin, dessen Ansicht er

geht er noch weiter und erklärt die Natur überhaupt für unfähig nicht nur dazu, Gott durchaus selbstlos, sondern auch über alles zu lieben. Hier eignet er sich den Satz an, daß „die Natur in sich selbst gekrümmt" ist, so daß es auch keine Verderbnis darstellt, wenn sie Gott nicht um seiner selbst willen und über alles lieben kann. Dieser Rückschritt ist um so auffallender, als Thomas der Natur bereits in der Sentenzenerklärung unumwunden die Kraft zuschreibt, Gott über alles zu lieben [1].

Entsprechend ihrer Eigenart wird die natürliche Liebe als „unvollkommen" bezeichnet. Denn die „wahre und vollkommene Liebe besteht darin, daß die Seele mit allen ihren Kräften in heißer Glut sich Gott ganz hingibt und, ohne einen vorübergehenden oder ewigen Vorteil zu suchen, ihm zugetan ist einzig und allein wegen der ihm eingeborenen Güte, Heiligkeit, Vollkommenheit und Seligkeit" [2].

Diese vollkommene, selbstlose Gottesliebe ermöglicht nur die mit der heiligmachenden Gnade untrennbar verbundene, von Gott eingegossene Tugend der Liebe. Sie „hebt das Geschöpf über sich selbst hinaus, daß es sich ganz hineinsenkt in das unerschaffene, geliebte Gut, das Gott ist, auch wenn es ihm weiter nichts werden müßte".

Jedoch betont Albert ausdrücklich, daß die Liebe kein Gegensatz zur Hoffnung ist, sondern daß diese vielmehr den Weg zur Liebe bereite. Beide bestehen nebeneinander, in der Art, daß ihr gemeinsamer Gegenstand Gott ist, den die Hoffnung als Lohn, die Liebe aber rein nur als Gegenstand der Zuneigung und des Genusses ins Auge faßt. Die Liebe bezieht sich also auf den Gegenstand des Lohnes, betrachtet ihn aber unter einem höheren Gesichtspunkte [3].

2. Wesen und Bedeutung der eingegossenen Liebe.

Schon die Heilige Schrift feiert die Liebe in höchster Weise. Sie bezeichnet die Liebe als das „Band der Vollkommenheit" [4], als „Endzweck des Gesetzes" [5], sie schreibt ihr die Betätigungen auch der andern Tugenden zu [6] und stellt sie über Glaube und Hoffnung [7], ja der Apostel bemerkt, daß,

---

für richtiger erklärt als die des Wilhelm von Auxerre, der mit der Unterscheidung von begehrlicher und Freundschaftsliebe durchzukommen suchte. In sent. 2, d. 3, a. 18. In der theologischen Summe (2, tr. 4, q. 14, m. 4, a. 2 sol.) erklärt er, daß ihm die Lösung „des Präpositinus und des Wilhelm von Auxerre gefällt, weil sie gut sei".

[1] In sent. 3, d. 27, a. 1 ad 3. [2] Par. an. c. 1.

[3] In sent. 3, d. 29, a. 4 sol.: Intuitum mercedis non excludit caritas, licet non respiciat eam, ut merces est, sed ut dilectum ad perfruendum.

[4] Kol 3, 14. [5] Röm 13, 10. 1 Tim 1, 5. [6] 1 Kor 13, 4—7.

[7] 1 Kor 13, 13.

wenn er auch einen Glauben hätte, daß er Berge versetzen könnte, aber die nicht die Liebe hätte, er „nichts" sei [1]. Sie erscheint als die erste und größte Tugend und als das größte Gebot [2]. Sie setzt uns in die innigsten Beziehungen zu Gott. Gott selbst „ist die Liebe" [3]. Und „die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsern Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist" [4]. Und wie in der Liebe Gott zum Menschen herniedersteigt und in ihm wohnt, so bleibt der Mensch in Gott, so lange er in der Liebe bleibt: „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm." [5]

Die mittelalterlichen Gottesgelehrten sprechen von der Liebe ganz in gleichem Sinne.

Ihre Darlegungen über die Tugend der Liebe beginnen bereits in dem Abschnitt über das Wirken des Heiligen Geistes. Hatte doch der Lombarde den irrigen Satz aufgestellt, die Liebe sei der Heilige Geist. Ihn zu widerlegen mochte als eine wichtige Aufgabe erscheinen. Auch Albert hat die Aufstellung des Lombarden bekämpft, und zwar mit Beweissätzen, welche Wort für Wort den tiefen Denker verraten und zugleich den Weg bereiten zu einer Schilderung der wirklichen Beziehungen zwischen Liebe und Heiligem Geist, die zu dem Glänzendsten gehört, was unser Meister geschrieben hat [6].

Die Gründe, die ihn bewogen haben, die Aufstellung des Lombarden abzulehnen, sind teils der Seelen- teils der Gotteslehre entnommen. Albert findet, daß die Ansicht des Lombarden auf einer Mißkennung des Wirkens der Seelenkräfte beruhe und nicht erkläre, wie der Mensch instand gesetzt werde, Gott zu lieben. Das Vermögen selbst müsse vervollkommnet werden, wie zu jeder, so besonders zu jener höchsten Tätigkeit, die das „Gott lieben" darstelle. — Sodann wirke Gott bei jedem Werke im Menschen so, wie es dessen freier Natur entspreche. Er wirke anders im Willen als im Steine. Der Mensch müsse mitwirken, also selber in seinen Seelenvermögen hierzu vervollkommnet werden. — Ferner sei zu beachten, daß sich zuletzt die ganze Einwohnung des Heiligen Geistes im Menschen von der Einwohnung im Steine in nichts unterscheide, wenn die Liebe lediglich der Heilige Geist selber sei und eine weitere Ausstattung der Seele fehle. — Endlich könne von einer trennbaren Verbindung des Heiligen Geistes mit dem Willen ähnlich der untrennbaren zwischen dem Sohne Gottes und der menschlichen Natur keine Rede sein. Bei dem Heiligen Geiste sei eine solche Verbindung ausgeschlossen. Gleich unmöglich sei die unmittelbare Aufnahme der schlechthin einfachen Kraft des Heiligen Geistes seitens irgend eines Geschöpfes.

---

[1] 1 Kor 13, 1 ff. [2] Mt 22, 38.
[3] 1 Jo 4, 16. [4] Röm 5, 5. [5] 1 Jo 4, 16.
[6] In sent. 1, d. 17, a. 1.

Nun besteht aber doch eine Verbindung zwischen dem Heiligen Geiste und der Seele! Wer bewirkt diese? Darauf entgegnet Albert: Diese Verbindung stellt eine von der Dreifaltigkeit gewirkte, dem Heiligen Geiste aber zugeeignete geschaffene Gabe her, „die ein Abbild und ein gewisser Ausfluß der göttlichen Güte ist". Durch sie wird die Seele, die an sich nicht imstande ist, ohne weiteres mit dem Heiligen Geiste sich zu betätigen, erst fähig, auf die Einwirkungen des Heiligen Geistes einzugehen. Der Heilige Geist und die Tugend der Liebe — denn sie ist eben jene Gabe — verhalten sich also wie Leuchte und Licht. Der Heilige Geist ist die Leuchte, die mit der Seele dem Wesen nach nicht verbunden ist. Aber diese Leuchte gießt der Seele ein Licht ein, das nicht sie selber ist, sondern „gleichsam ein von ihr ausgeströmtes Licht". Der Sonne gleich ist der Heilige Geist die Quelle des Lichtes und der Wärme, in uns selber ist aber in der eingegossenen Tugend der Liebe ebenfalls ein Licht, ähnlich dem unerschaffenen Lichte des Heiligen Geistes, von ihm verursacht und ständig von ihm ausströmend [1]. Er ist der Wirkende und Bewegende, die eingegossene Liebe aber sein Mittel und Werkzeug, um die Seele zu durchherrschen [2].

So denkt sich Albert den Heiligen Geist und die Liebe stets in innigster Verbindung und darum preist er auch die Liebe als die höchste und erhabenste aller Gaben [3]. Er stellt sie selbst höher als die Gabe der Weisheit, denn diese vervollkommne das Erkenntnisvermögen, die Liebe aber den Willen, und das sei für die Erreichung des Endziels wichtiger. Nur insofern die Gabe der Weisheit mit der Liebe verbunden sei, könne ihr ein höherer Rang zuerkannt werden als der Liebe allein.

Herrlich sind in den Schriften Alberts die Wirkungen der Liebe geschildert, zu der sich die Seele, getragen von der eingegossenen Tugend, erhebt und die in der vollen und rückhaltlosen Hingabe an Gott zum Ausdruck kommen.

Durch die Liebe, führt Albert aus, werden wir zu Gott hingeführt. Denn die Liebe ruht nirgends als im Geliebten, da sie ihn festhält in vollkommenem und friedvollem Besitze. Sie ist der Weg Gottes zu den Menschen und der Weg des Menschen zu Gott; und Wohnung kann Gott dort nicht nehmen, wo die Liebe fehlt [4].

---

[1] In sent. 3, d. 32, a. 3 sol.: Caritas est quaedam similitudo divinae bonitatis in nobis, et calor omnia movens, sicut calor solis.

[2] In sent. 3, d. 32, a. 2 ad q.

[3] In sent. 3, d. 32, a. 2 sol.: Est (caritas) maximum bonum inter bona spiritualia. Ebenso S. theol. 1, tr. 16, q. 64, q. incid. sol.: Caritas pretiosissimum donum est et efficacius ad merendum, et excellentius inter dona vitae, et infallibiliter conducens ad vitam aeternam, quae optimum et excellentissimum donum Dei est.

[4] De adhaer. Deo c. 7. Vgl. ebd. c. 12: Quippe solus amor est, quo convertimur ad Deum, transformamur in Deum, adhaeremus Deo, unimur Deo, ut

Die Liebe wandelt uns aber auch um in Gott. Denn der Liebende kann nichts anderes denken und verstehen und lieben und sich ins Gedächtnis zurückrufen als Gott. Alle geschaffenen Dinge aber und sich sieht er nur in Gott und gedenkt ihrer nur in ihm [1].

Die Einigung mit Gott, die dritte Wirkung der Liebe, zeigt sich im ganzen Seelenleben. Die Erkenntniskräfte erfüllt das süße und angenehme Denken an Gott, und die Strebekräfte ruhen in ihm mit all ihrem Sehnen und Begehren, durch die volle Gleichförmigkeit im Wollen und Nichtwollen, durch dieselbe Richtung der Freude und der Trauer [2].

In der Liebe hängen wir sodann Gott an [3]. Des Liebenden Seele ist ganz in Gott. Die Liebe zieht sie gleichsam aus sich selbst heraus. Es entsteht eine heilige Freundschaft zwischen Gott und der Seele [4].

Endlich macht die Liebe uns selig, da wir durch sie in den Besitz Gottes gelangen.

Die volle Hingabe an Gott, in der die Liebe besteht und die bewirkt wird durch die erste und höchste der göttlichen Gaben, die ein Abbild der göttlichen Güte ist, schließt alles aus — auch in der persönlichen Herzensstimmung —, was mit der Heiligkeit der Seele unverträglich ist [5]. Die Liebe ist darum stets mit der heiligmachenden Gnade verbunden, wenn sie auch nicht mit ihr wesensgleich ist. Eine Liebe ohne Gnade ist ein Ding der Unmöglichkeit [6]. Jede Todsünde vertreibt die Liebe aus dem Herzen. Deswegen ist die Liebe auch das Hauptunterscheidungsmerkmal zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Verderbens [7].

Da die Liebe unmittelbar mit Gott verbindet, vollendet sie alle Tugenden. Sie führt sie ebenfalls zu Gott hin und verbindet sie mit ihm. Da sie alle und die Gebote und Werke diese Verbindung erreichen wollen und sollen, so erscheint die Liebe als „Endziel der Tugenden", zu dem alle hinstreben [8], als „Band der Vollkommenheit" [9], als „Endziel des Gesetzes". Letzteres ist auch aus dem Grunde der Fall, weil bei allem sittlichen Streben

---

simus unus spiritus cum eo, et beatificemur hic in gratia, et ibi in gloria, ab eo et per eum.

[1] De adhaer. Deo c. 6. [2] Ebd. c. 5. [3] Ebd. c. 1.

[4] In sent. 3, d. 29, a. 4, r. 1.

[5] In Luc. 12, 49.

[6] In sent. 3, d. 27, a. 3 ad q. 1.

[7] In sent. 1, d. 17, a. 9.

[8] In sent. 3, d. 27, a. 4 ad def. Ap. ad 1.

[9] In sent. 4, d. 30, a. 9 ad 1: Caritas enim per se vult meliora. In sent. 3, d. 23, a. 11 sol.: Caritas est vinculum perfectionis, quia omnia opera diriguntur ad summam bonitatem, quae est obiectum et finis caritatis.

nicht das besondere Gut für sich das Begehren und die Tugend anregt, sondern das Gute an sich, das eben Gegenstand der Liebe ist [1].

Umgekehrt bewirkt die Liebe auch ein reiches Tugendleben. Sie ist eine „allumfassende bewegende Macht" [2], die, dem Sonnenlichte gleich, durch die von ihr ausströmende Wärme die Seele zu allen tugendhaften Werken anregt; sie ist eine Wurzel, aus der die „ganze Pflanze des Lebens und der Tugenden den süßen Nährstoff zieht", der alles leicht und angenehm macht [3]; sie ist die „Mutter aller Tugenden", die sie in ihrem Schoße trägt und zum Lichte gebiert [4]. Sie ist auch in gewissem Sinne die „Form" der andern Tugenden in ihrem vollkommenen Zustande, und zwar keine rein äußerliche, sondern eine solche, die ihnen in gewissem Sinne innewohnt [5]. Die Liebe ist jedoch nicht die Gnade, sondern gehört zu ihr mit den andern Tugenden in ähnlicher Weise, wie die Seelenvermögen mit dem Seelenwesen verbunden sind. Sie verleiht darum auch nicht die in der heiligmachenden Gnade beschlossene Vollkommenheit, sondern läßt insofern ein höheres Sein auf die Tugenden und ihre Werke überströmen, als sie bewirkt, daß letztere aus Liebe und freudigem Herzen geschehen, als sie sie hinordnet zum ewigen Ziele und sie mit ihm verbindet [6]. Und gerade deswegen, weil sie zur freudigsten Hingabe an Gott führt, darum ist auch das Maß des Verdienstes vor allem von ihr abhängig und werden die himmlischen Wohnungen nach dem Maße der Liebe verteilt [7]. „Form" ist die Liebe endlich auch insofern, als sie sich bezieht auf Gott, das schlechthin einfache Urgut und den Urquell alles geschaffenen Guten, die Liebe zu dem an sich Guten aber in jeder Tugend ist [8].

Die Liebe ist an sich etwas Offenkundiges. Wir jedoch haben von ihrem Vorhandensein keine gewisse Erkenntnis, sowohl wegen des Aufruhrs der Begierden und Trugbilder in unserem Innern, als auch wegen der großen Ähnlichkeit der Äußerungen der natürlichen Liebe. Doch kann aus gewissen

---

[1] In sent. 3, d. 32, a. 2 ad q. Caritas non ex parte amantis, sed ex parte amati boni simpliciter est finis praecepti et omnis operis boni. Dem Tugendgebäude gibt die Liebe die Vollendung, sie ist gleichsam sein Dach. In Luc. 17, 32: Haec enim consummatio est aedificii spiritualis, sicut tectum.

[2] In sent. 3, d. 27, a. 2 ad 2: Caritas bene est motor universalis virtutum ad actum, sed non est universalis virtus.

[3] In sent. 3, d. 27, a. 4 ad def. Ap. ad 2.

[4] In sent. 3, d. 23, a. 11 sol.

[5] In sent. 3, d. 27, a. 3 ad 1.

[6] In sent. 3, d. 27, a. 3 sol.

[7] In sent. 3, d. 27, a. 3 ad 1 2. Vgl. In sent. 3, d. 27, a. 4 ad def. Ap. ad 7: Dicendum, quod omne bonum meritum est ex gratia et caritate, ut gratia faciat gratum, et caritas faciat quantitatem valoris. In sent. 4, d. 49, a. 2.

[8] In sent. 3, d. 32, a. 2 ad q.

Zeichen, z. B. der Glut der Liebe, eine gewisse Kenntnis des Vorhandenseins der Liebe gewonnen werden [1].

3. Vermehrung, Verminderung und Aufhören der Liebe.

Daß die Liebe gemehrt werden könne, ist nach Albert in der Heiligen Schrift klar begründet. Als schwierig bezeichnet er aber die Lösung der Frage, auf welche Weise sich die Vermehrung der Liebe vollziehe [2]. Petrus Lombardus, dem der Heilige Geist die Liebe ist, hatte die Möglichkeit einer wesentlichen Vermehrung der Liebe geleugnet und nur eine solche „für uns und in uns" zugestanden. Mit fast allen Lehrern seiner Zeit bekämpft Albert diese Aufstellung. Nach ihm wird die Liebe an sich gemehrt, und zwar in der Art, daß Wesen zu Wesen gefügt und dadurch die Ähnlichkeit mit der göttlichen Güte vergrößert wird [3]. Wie Licht zu Licht und Kraft zu Kraft, so kommt Liebe zu Liebe. Ähnlich äußert sich auch Thomas in seiner Sentenzenerklärung. In seiner theologischen Summe hat letzterer indes die Vorstellung von einer Mehrung durch Hinzufügung vollständig aufgegeben. Hier ist ihm Mehrung der Liebe nur ihre tiefere Einwurzelung in die Seele [4].

Als Wirkungen der Mehrung der Liebe bezeichnet Albert größere Kraft gegen die Versuchungen, Erhöhung des Verdienstes, Anspruch auf größeren Lohn im Himmel [5].

Die Frage, ob die eingegossene Tugend der Liebe gemindert werden könne, verneinen sowohl Albert wie Thomas. Albert sagt, bei der Liebe finde sich etwas, das sie gebe und vermehre, und das sei Gott, etwas, das sie besitze, der Wille, etwas, was sie zerstöre, nämlich die Todsünde, aber nichts, was sie nur vermindere [6]. Die läßliche Sünde habe nicht die Kraft dazu. Sie reiche nicht zur Liebe hinan, da diese sich im höheren Teile der Seele befinde. Wegen des ständigen Kampfes mit der Begierlichkeit bleibe die läßliche Sünde neben der Liebe, ja könne sich sogar mit der aufs höchste gesteigerten Liebe zusammenfinden. Insofern jedoch die läßliche Sünde den Weg zur „Vollbringung der Todsünde" bereite, bilde sie einen Gegensatz gegen den Liebeseifer. Wie ersichtlich, hängt diese Auffassung mit den Anschauungen

---

[1] In sent. 1, d. 17, a. 5; 4, d. 17, a. 6 ad obi. 8.

[2] In sent. 3, d. 29, a. 11; 1, d. 17, a. 10.

[3] In sent. 1, d. 17, a. 10 sol.: Concedo simpliciter, quod augetur caritas per additionem essentiae ad essentiam.

[4] Thom., In sent. 1, d. 17, q. 2, a. 2; S. theol. 2, 2, q. 24, a. 5.

[5] In sent. 1, d. 17, a. 10 ad 4.

[6] In sent. 1, d. 17, a. 10 ad q. Thom., S. theol. 2, 2, q. 24, a. 10.

enge zusammen, die Albert über die Natur der läßlichen Sünde und die Sündhaftigkeit der Begierlichkeit entwickelt hat.

Sehr eingehend bespricht Albert den Verlust und die Wiedergewinnung der Liebe. Seine Sätze sind klar und bestimmt: Die Liebe kann im Leben öfter verloren und wiedergewonnen werden [1]. Geht die Liebe verloren, so besiegt nicht die Sünde die Liebe, sondern der Wille wirft sie freiwillig weg, indem er sich zu etwas abwendet, mit dem sie nicht bestehen kann. Erhebt sich der Mensch nach dem Falle, so erlangt er die Liebe wieder [2]. Es kann einer aufstehen in einer geringeren, in der gleichen und in einer größeren Liebe, je nach dem Eifer, mit dem er sich zu der Wiedererlangung vorbereitet hat und je nachdem Gott in seiner Gnade sie eingießt. Wenn größere Liebe dem Menschen wiedergeschenkt wird, so hat natürlich die vorausgehende Sünde hieran kein Verdienst. Nur „zufällig und in entfernter Weise" wirkte sie mit. Eines bleibt zudem sicher verringert, nämlich der Grad der inneren Würde. Nach dem Falle kann sich der Mensch nie mehr der bewahrten Unschuld rühmen [3]. Es bleibt ihm eine gewisse Unwürdigkeit, die er nie abwischen wird.

4. Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.

„Eine einzige Tugend ist es, durch die Gott und der Nächste und alles, was auf die Liebe als pflichtgemäße Zubehör zu beziehen ist, geliebt wird." [4] Mit diesem Hauptsatze stellt sich Albert rückhaltlos auf den Boden der in der Heiligen Schrift vorgetragenen Lehre. Zu seiner Begründung weist er unter Anlehnung an Augustinus [5] darauf hin, daß im Nächsten nur Gott geliebt wird: das unerschaffene Gut, das im Nächsten darin wiederstrahlt, daß er ein Abbild der göttlichen Güte ist, fähig, das unerschaffene Gut in derselben Seligkeit wie wir zu besitzen, bewegt uns zur Liebe, nicht aber der Nächste lediglich als Nächster. Nächstes Ziel und höchstes Ziel fallen also bei der Nächstenliebe nicht auseinander wie bei den andern sittlichen Tugenden, sondern zusammen. Die „höchste Güte", die Güte Gottes ist für sie Beweggrund, nächstes und letztes Ziel.

Da aber die eine Liebe Gott gegenüber in anderer Weise tätig sein muß als dem Nächsten gegenüber, hat Gott doch zwei Gebote gegeben [6]. Und da die Werke, die wir Gott aus Liebe schulden, wiederum verschiedene sind, wurde außerdem das Gebot der Gottesliebe durch die drei ersten der zehn Gebote näher erläutert, und ähnlich das der Nächstenliebe durch die übrigen sieben Gebote.

---

[1] In sent. 3, d. 31, a. 1 sol. [2] In sent. 3, d. 31, a. 2.
[3] In sent. 3, d. 31, a. 2 ad 2—5. [4] In sent. 3, d. 27, a. 5 sol.
[5] De trin. 8, 12. [6] In sent. 3, d. 27, a. 6.

Wer im einzelnen in die Gottesliebe einbezogen werden muß, hat Albert in der Begründung seines Hauptsatzes bereits angegeben: jeder, der fähig ist, Gott in der Seligkeit zu besitzen. Gegenstand der Gottesliebe sind demnach alle Menschen auf Erden, die Seelen im Fegfeuer und die Seligen des Himmels. Auch die Feinde. Wir lieben sie ja nicht deshalb, weil sie uns entgegen sind — sie so zu lieben, wäre gegen die natürliche Ordnung —, sondern insofern, als auch sie etwas Gutes in sich tragen, nämlich das „Ebenbild Gottes" und die Möglichkeit, mit Gott dereinst doch einmal vereinigt zu werden[1]. Nur die Verdammten und die bösen Geister sind von der Liebe ausgeschlossen, im Diesseits und im Jenseits[2].

Die Pflicht der Selbstliebe ist mit der der Nächstenliebe gegeben. Albert hält dafür, daß ein besonderes Gebot deswegen nicht erlassen worden sei, weil die Natur schon von sich aus genugsam die Selbstliebe nahelege[3].

Es mag hier besonders noch hervorgehoben sein, daß unser Meister Liebe fordert nicht nur zu der eigenen Seele, sondern auch zum Leibe[4]. Keineswegs darf man diesen hassen, sondern nur die Verderbtheit, die die Seele beschwert. Der Leib selbst ist mit uns aufs innigste verbunden, und noch mehr — er ist ein „Tempel des Heiligen Geistes".

Die Liebe und die andern Tugenden werden geliebt, insofern sie die Seele dazu befähigen, verdienstlich zu wirken[5], desgleichen die geschaffene Seligkeit, insofern sie uns befähigt, die unerschaffene zu genießen[6]. Auch ist die Liebe ein Abbild der göttlichen Liebe, so daß in ihr letztere wie im Spiegelbilde geliebt wird.

Die unvernünftigen Geschöpfe sind nach Albert nicht eigentlicher Gegenstand der Liebe, weil sie nicht die Fähigkeit besitzen, an der ewigen Seligkeit teilzunehmen. Indes als „allumfassende bewegende Kraft" zieht die Liebe alles in ihren Bereich und erreicht auch das Unvernünftige[7].

---

[1] In sent. 3, d. 30, a. 1 ff; a. 1 sol.: Dicendum, quod omnes tenentur ad dilectionem inimicorum, et perfecti et imperfecti. Vgl. In Luc. 6, 27. Albert weist hier auf die gegenteilige Ansicht des Plato im Phädon hin.

[2] In sent. 3, d. 28, a. 6. Vgl. In sent. 3, d. 31, a. 12 ad 5: Natura ante caritatem tunc festinans in Dei iustitiam, ut dicit Bernardus, detestatur eos.

[3] In sent. 3, d. 28, a. 4 ad 3.

[4] In sent. 3, d. 28, a. 1 ad 5: Sancti non odiunt corpus, sed corporis corruptelas gravantes animam. Vgl. ebd. ad 6.

[5] In sent. 3, d. 28, a. 3.

[6] In sent. 1, d. 17, a. 3; 3, d. 28, a. 2 sol.: Diligi enim possunt ex caritate sicut formae ordinantes ad beatitudinem, non autem diligi possunt ex caritate sicut viventes in beatitudine beatificando nos effective et ut obiectum beatitudinis et sicut participantes beatitudinem nobiscum.

[7] In sent. 3, d. 28, a. 2 ad q.

5. Maß und Ordnung der Liebe.

So einleuchtend und festbestimmt die wichtigsten Sätze über Maß und Ordnung der Liebe lauten, ebenso schwierig ist es, sie bis für alle möglichen, oft sehr verwickelten Lebensverhältnisse auszubauen. Die Theologie hat sich seit der Zeit der Väter trotzdem ernstlich bemüht, diese Aufgabe zu lösen. Auch Albert ist den Schwierigkeiten keineswegs aus dem Wege gegangen. Es ist aber verständlich, daß seine Anschauungen nicht durchweg befriedigen können und bereits von Thomas weit überholt wurden. Albert hat selbst bei der Erörterung einer Frage einmal in seiner Bescheidenheit bemerkt: „Ich weiß nicht, um die Wahrheit zu gestehen, welche Ansicht hierüber die wahrere ist", und auch sonst hat er gerade in diesem Abschnitte vieles lediglich als seine persönliche Meinung gekennzeichnet. Eine freimütige Untersuchung seiner Ansichten würde er also wohl selbst am wenigsten abgelehnt haben.

Fassen wir zunächst die Grundlage seiner Ausführungen ins Auge! Gerade sie erscheint besonders mangelhaft. Während nämlich Thomas[1] am vollen Einklang zwischen Natur und Gnade festhält, behauptet Albert eine dreifache verschiedene Ordnung, eine rein natürliche, eine nur auf die Gnade gegründete und eine Ordnung der Gnade in der Natur[2]. Ein scheinbarer Widerspruch zwischen Gnadenordnung und natürlicher Ordnung hat die Betonung dieser Unterscheidung unserem Meister nahegelegt. Bedenkt man nämlich, daß in der Nächstenliebe der Nächste nur um Gottes willen geliebt wird, so ist anscheinend der Schluß berechtigt: also müssen die Menschen je nach dem Grade ihrer Gottähnlichkeit mehr oder weniger geliebt werden, die besseren also mehr, die weniger guten weniger. Dem widerstreitet aber unser natürliches Empfinden. Denn dieses verlangt von uns, die nächsten Verwandten, Eltern, Gatten, Kinder in den Erweisen der Liebe höher zu stellen als ferner stehende Personen, auch wenn diese sittlich besser sind und von Gott mehr geliebt werden. Als weitere Schwierigkeit kommt im Sinne unseres Meisters hinzu, daß (wenigstens nach einer von ihm in der Sentenzenerklärung nicht abgelehnten Ansicht) die Natur Gott nicht über alles lieben kann, die Gnadenordnung dies aber fordert.

Wie löst nun Albert diesen Widerspruch? — Er greift auf das zurück, was er in dem Abschnitte über die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen ausgeführt hat, und behauptet: auf Erden gilt für die Liebe weder die Ordnung der Natur noch die der Gnade, sondern die der Gnade in

[1] S. theol. 2, 2, q. 26. In sent. 3, d. 29. Schon hier steht im 3. Artikel der entscheidende Satz: Inclinatio naturae hominis inquantum est homo, nunquam contradicit inclinationi virtutis, sed est ei conformis.

[2] In sent. 3, d. 29, a. 1 sol.

der Natur. Gott will, daß wir entsprechend unserer Natur wollen, denn er hat es selbst so in sie hineingelegt. Nur insofern die Natur „gebeugt" ist, wird sie von der Gnade verbessert, indem diese uns die Kraft gibt, Gott über alles zu lieben. Die Liebe ist also hier „in der Natur und mit der Natur des Liebenden, ohne sie aufzuheben". Im Jenseits jedoch herrscht die Ordnung der Gnade; dort wird der mehr geliebt, in dem „Gott mehr wiederstrahlt", ausgenommen allein, daß das eigene Wohl mehr geliebt wird als das fremde.

Schon letztere Einschränkung zeigt, daß Alberts Ausführungen auf ausreichenderen Grundsätzen hätten aufgebaut werden müssen. Weder im Diesseits noch im Jenseits, weder in der Ordnung der Gnade noch in der der Gnade in der Natur ist, wie Thomas[1] richtig erkannt hat, einzig und allein für die Liebe die Beziehung des geliebten Gegenstandes zu Gott maßgebend, sondern auch dessen Beziehungen zu uns, ein Gedanke, den Albert zwar auch, aber nicht durchgreifend verwendet. Daß im Jenseits die innigste Vereinigung mit Gott die natürlichen Verbindungen mit den Mitmenschen vor der Wertschätzung der Gottähnlichkeit in Schatten treten läßt, ist zuzugeben. Jeglichen Einfluß auf die Liebe verlieren sie nicht, wie auch Albert[2] versichert.

In der „Ordnung der Gnade in der Natur", die nun näher zu betrachten ist, steht, wie bemerkt, Gott obenan. Gott, und zwar ihn allein müssen wir über alles, auch mehr als uns selbst lieben[3]. Damit ist nicht geboten, daß wir Gott so lieben, wie er es verdient. In diesem Maße kann kein Geschöpf Gott lieben, so lieben sich nur die drei göttlichen Personen in nicht mitteilbarer, unendlicher Liebe. Vom Menschen wird nur verlangt, daß er Gott so vollkommen liebt, und zwar über alles, als er es nach seinen Kräften vermag. Albert verlangt aber keineswegs die dem Empfinden nach glühendste, sondern eine nach der Größe der Willenshingabe gemessene Liebe Gottes über alles.

Das geht deutlich aus seinen dem Leben entnommenen Darlegungen hervor, in denen er den Fortschritt in der Liebe behandelt. Nachdem er es als eine schon aus dem Vorhandensein der göttlichen Gnadengaben hervorgehende Pflicht bezeichnet hat, Gott immer mehr zu lieben, bestimmt er diese Pflicht genauer dahin, daß die Anhänglichkeit an Gott und die Schwierigkeit der Trennung von ihm durch die Verstärkung unserer Willenshingabe immer größer gestaltet werden müßten. Eine Pflicht, die im Empfinden wahrnehm-

[1] S. theol. 2, 2, q. 26, a. 7.

[2] In sent. 3, d. 31, a. 12 sol. Sie sind ratio gaudii per accidens, die Freude selbst ein praemium accidentale.

[3] In sent. 3, d. 28, a. 5 sol.: Solus Deus diligendus est supra nos: quia ipse supra nos est totum bonum nostrum.

bare Liebesglut zu steigern, lehnt er ausdrücklich ab und beruft sich zur Begründung dieser seiner Ansicht auf die bekannte Tatsache, daß viele Anfänger in der Liebe mehr in ihr „erglühen" als gereifte und vollkommene Männer. „Mit einem solchen Anfänger", meint er, „ist es wie mit einem neuen Wein, der eine doppelte ungegorene Hitze in sich trägt, nämlich die des Ortes und seine eigene. Und diese doppelte Hitze regt ihn durch ungeordnete Bewegung auf und macht ihn schäumen. Wenn aber jene Hitze verdunstet ist, dann ist er kräftiger in seinen ihm zukommenden und natürlichen Wirkungen als der Most, und dann läßt er sich angenehm trinken. — So kämpfen in den Anfängern in der Liebe auch die Glut der Gottesliebe und die der Begierlichkeit, die noch nicht erloschene, miteinander, und so erscheint oft bei ihnen ein besonderer Liebeseifer, der aber unreif ist und schnell dem Wechsel von Glück und Unglück unterliegen würde, wenn er nicht vorher vergoren wurde durch die lange Gewohnheit eines guten Lebens." [1]

Welche Vollkommenheit der Liebe ist geboten? Albert unterscheidet: alle sind verpflichtet, jene Vollkommenheit zu besitzen, die in der Beobachtung der göttlichen Gebote besteht; eine höhere Vollkommenheit zu betätigen, sind indes jene gehalten, die sich eine besondere Verpflichtung selbst auferlegt haben, sei es durch ein Gelübde, oder durch Eintritt in den Ordensstand, oder durch Übernahme einer höheren Weihe oder eines geistlichen Vorsteheramtes [2].

Sehr eingehend bespricht unser Meister die Vollkommenheit der Liebe, die den Seelenhirten gegenüber ihrer Herde kraft des Amtes eigen sein muß. Seine Entscheidung ist klug und maßvoll. Wann muß der Hirte bei seiner Herde bleiben, selbst mit der Gefahr des Lebens? — Wenn die Verfolger nicht nur die Person des Hirten, sondern auch die Herde zu verderben suchen. Diese Absicht ist offenkundig, wenn sie gerade das im Volke auszulöschen suchen, was es zur Herde des Herrn macht, nämlich Glaube und Sittlichkeit. Wird hingegen die Herde um des Hirten willen verfolgt, dann „kann der Hirte sich entfernen, da seine Abwesenheit ihm und der Herde Ruhe geben wird" [3]. Albert fügt noch bei: „Auch glaube ich, daß wenn ein Prediger einmal das Volk zur Standhaftigkeit ermahnt hat und nachher eine Verfolgung käme, er ebenfalls gehalten wäre, bei ihnen zu bleiben, damit sie nicht, verleitet durch das Beispiel seiner Flucht, von Glauben und Sittlichkeit abfielen; doch ist er hierzu weniger verpflichtet als der Vorgesetzte, weil dieser kraft des Amtes, der Prediger aber nur infolge seiner Tätigkeit verpflichtet ist." Die übrigen Menschen sind in Zeiten der Glaubensverfolgung zu dieser Stufe der Liebe nicht verpflichtet. Sie können fliehen. Würde jedoch jemand ergriffen oder

[1] In sent. 3, d. 29, a. 9 sol.
[2] In sent. 3, d. 29, a. 8.
[3] In sent. 3, d. 29, a. 8 sol.

wüßte er bestimmt, daß er durch sein Bleiben seinen Mitmenschen von der Gefahr für sein Seelenheil befreien könnte, so entständen für ihn die gleichen schweren Verpflichtungen[1].

Albert lehrt somit, daß das Seelenheil des Mitmenschen dem eigenen leiblichen Leben vorangeht und die Seele des Nebenmenschen mehr zu lieben ist als der eigene Körper. Er findet die Begründung darin — wie auch Thomas[2] —, daß die Seele des Nächsten mit uns zur Anschauung Gottes berufen ist, der Leib aber nicht. Ganz im Einklang hiermit steht der andere Satz, daß es unter allen Umständen Pflicht ist, seine eigene Seele mehr zu lieben als die des Mitmenschen, selbst wenn diese heiliger ist als die unsere. Denn, wie schon ausgeführt, für die Ordnung der Liebe ist die innige Verbindung des geliebten Gegenstandes mit unserer Persönlichkeit wesentlich mitbestimmend[3].

Die Liebe zu Gott und die zu den Mitmenschen miteinander vergleichend, bemerkt Albert, daß Gott unendlich mehr als diese geliebt werden müsse. Es bestehe in dieser Hinsicht gar kein Verhältnis zwischen Gott und dem Nächsten. Gott ist ja stets Gegenstand der Liebe, der Mensch aber nur wegen Gott. So sehr also ein Mensch auch geliebt wird, Gott muß immer in derselben Weise ohne Vergleich mehr geliebt werden[4].

Wie Thomas[5] sucht Albert endlich die Rangordnung näher zu bestimmen, die die Nebenmenschen in ihren Beziehungen zu unserer Liebe einnehmen müssen. Er schließt sich hierbei an ein Wort des hl. Ambrosius an, nach dem „Gott an erster Stelle zu lieben ist, dann die Eltern, dann die Kinder und endlich die Hausgenossen“ [6]. Diese Ordnung, sagt Albert, gilt, wenn die übrigen Verhältnisse vollständig gleich liegen, d. h. weder größere Not noch ungleiche sittliche Verhältnisse Verschiebungen bewirken.

Besonders scharf betont er im einzelnen die Pflicht der Liebe gegenüber den Eltern[7]. Er verweist auf das besondere vierte Gebot, das die Pflichten

---

[1] In sent. 3, d. 29, a. 8 ad obi. 1 ff.

[2] In sent. 3, d. 29, a. 5. [3] In sent. 3, d. 29, a. 5 ad q. 2.

[4] In sent. 3, d. 29, a. 5 sol. [5] In sent. 3, d. 29, a. 6 ff.

[6] Die Stelle steht nicht bei Ambrosius, sondern bei Origenes (Hom. 3 in Cant.). Schon Petrus Lombardus schreibt sie Ambrosius zu, und unter seinem Namen steht sie auch in der Glossa ordinaria als Erklärung zu dem Satze Cant. 2: Ordinavit in me caritatem.

[7] De mul. forti 4, § 2. In Matth. 4, 22. In Marc. 7, 10 ff. An letzterer Stelle wird auch bemerkt, daß das, was für die Eltern notwendig ist, nicht durch ein Gelübde für etwas anderes bestimmt werden darf. Albert fügt noch bei: Simile aliquid faciunt nostri temporis Religiosi et Sacerdotes, qui sibi victum pauperum offerri faciunt et cogunt, dicentes, has bonas esse consuetudines et servandas. Gegen solche Zustände wendet sich Albert scharf: Ex omnibus his patet, quod de necessario sibi vel

der Kinder gegenüber ihren Eltern regle. Warum ein besonderes Gebot, während doch ein solches zur Regelung der Pflichten der Eltern gegenüber den Kindern fehlt? Albert sagt, ein besonderes Gebot für letztgenannte Pflichten sei nicht notwendig gewesen, da die Eltern schon ein Naturtrieb zur Erfüllung ihrer Pflichten gegen ihre Kinder dränge, wie im Baume die unteren Teile die Äste kraft eines Naturgesetzes mit Saft versorgten. Ein solcher Naturtrieb zur Unterstützung der Eltern fehle bei den Kindern. Zudem nehme die Kraft der Eltern mit dem höher werdenden Alter und der wachsenden Kraft der Kinder ab, so daß sie der Unterstützung bedürftig würden. Darum das besondere Gebot[1]. Albert will nicht verlangen, daß die Hinneigung des Herzens zu den Eltern größer sei als zu den Kindern. Er findet es natürlich, daß die Kinder mehr geliebt werden, „da in ihnen die Natur des Vaters erhalten wird und sie gleichsam das Unterpfand der Eltern sind". Ebenso hält er es, wenn Güter genug da sind, für eine Pflicht, sie mehr den Kindern zuzuwenden, die erst ins Leben eintreten, als den Eltern, die schon im Begriffe stehen, es zu verlassen. Für den Fall jedoch, daß die Eltern in Not sind und Eltern und Kindern zu gleicher Zeit nicht geholfen werden kann, fordert er die Bevorzugung der Eltern als Pflicht. Die Eltern seien „verlassener" als die Kinder[2]. Auch ins Kloster darf nach Albert kein Mensch eintreten, wenn dadurch seine Eltern ohne jegliche Hilfe bleiben müßten, ausgenommen den einen Fall, daß ein längeres Verweilen in der Welt das eigene Seelenheil gefährden würde[3]. Auch Gelübde bezüglich Güter, die zur Unterstützung der Eltern notwendig sind, werden für unstatthaft erklärt. Klosterleute können und müssen im Kloster bleiben, auch wenn ihre Eltern in Not geraten, sie müssen indes, wenn sie dazu die Erlaubnis erhalten, ihren bedürftigen Eltern durch ihre Arbeit oder durch Bettel zu Hilfe kommen[4].

Im Vergleich mit andern Menschen außer den Kindern müssen die Eltern bei sonst gleichen Verhältnissen stets mehr geliebt werden, der Gesinnung wie der Tat nach. Die Bevorzugung in der Unterstützung genügt nicht, auch die Liebe des Herzens muß den Eltern in höherem Maße zugewendet werden. Nur wenn der Vater schlecht ist, darf ich besseren

---

parentibus non debet fieri votum: et quod sacerdotes peccant contra veritatem Evangelicam, si de talibus vota fieri praecipiant vel cogant, vel etiam recipiant oblationes. Die Priester sollen sich nicht trösten auf Kosten des unter der Armut seufzenden Volkes: Cum pauperes coguntur ad offerendum de necessario super altare, fundunt lacrimas contra Sacerdotes.

[1] In sent. 3, d. 37, a. 8.

[2] In sent. 3, d. 29, a. 7 ad q.; ebenso 3, d. 29, a. 2 ad 5: Si indigent, praeferendi sunt filiis, si non potest utrisque subveniri.

[3] In sent. 3, d. 29, a. 3 ad 3. [4] In sent. 3, d. 29, a. 3 ad 2.

Menschen mehr innere Liebe schenken. Denn in diesem Falle ist die Ordnung nicht zerstört, da bei gleichen Verhältnissen dem Vater doch mehr Liebe zukäme, und die Unterstützung bleibt ja, soweit sie notwendig ist[1].

Nach den Kindern und Eltern — die Ehegatten sind nicht genannt — ordnet Albert die Geschwister in die Reihe derer ein, die vor andern geliebt werden müssen, sodann die übrigen Verwandten und jene, die mit uns in einer gesellschaftlichen Einheit zusammenleben. Für die Berücksichtigung bei Überweisung von Gütern hält er deren Art und Beschaffenheit für ausschlaggebend. Geistliche Güter, die nicht in der Weise einer natürlichen Erbschaft übergehen, sind ohne Rücksicht auf die Verwandtschaft dem Würdigsten zu geben. Handelt es sich um zeitliche, durch Erbschaft erlangte Güter, so muß der bedürftige, wenn auch weniger würdige Verwandte doch zuerst berücksichtigt werden[2].

An die letzte Stelle in der Ordnung der Liebe stellt Albert die Feinde. Man braucht sie nicht mehr als befreundete Menschen zu lieben. Tut man es dennoch, soweit es die Ordnung der Liebe zuläßt, so ist dies eine besondere Vollkommenheit, aber kein Gebot[3].

6. Erweise der Liebe.

Ein Abschnitt dieses Inhaltes findet sich bei Albert nicht. Da aber Thomas im Anschlusse an die Lehre von der Liebe von ihren inneren und äußeren Wirkungen handelt, dürfte es angezeigt sein, in gleicher Weise hier alles das zusammenzufassen, was Albert an verschiedenen Stellen seiner Werke über denselben Gegenstand vorgetragen hat.

a) Erweise der Liebe zu Gott.

Die Liebe zu Gott zeigt sich vor allem in der Haltung der göttlichen Gebote. Auch die Haltung der Gelübde ist ein Erweis der Gottesliebe[4].

Die treue Hingabe an den göttlichen Willen wirkt den Frieden mit Gott und den Frieden in der eigenen Brust. Ersterer besteht darin, daß alles Denken und Begehren, wie auch alle äußeren Handlungen mit dem Willen Gottes übereinstimmen, so daß Eintracht herrscht zwischen Gott und dem Menschen[5]. Der Friede des eigenen Herzens ist die Folge des Friedens

---

[1] In sent. 3, d. 29, a. 3 ad 1. [2] In sent. 3, d. 29, a. 7 ad 1.
[3] In sent. 3, d. 30, a. 3. Par. an. c. 1.
[4] De adhaer. Deo c. 1.
[5] Par. an. c. 15. In Luc. 1, 79; 2, 1; 2, 14.

mit Gott [1]. Infolge der Beobachtung der Gebote sind, wenn auch nicht die Kämpfe, so doch die Gewissensbisse über die Sünden unmöglich [2].

Die Liebe zu Gott offenbart sich sodann in der herzlichen Freude an allem, wodurch Gottes Ehre gemehrt wird, in der Trauer über alles, was Gott mißfällt, und in dem Eifer für Gott [3].

Endlich wirkt die Liebe Verachtung der Welt. Die Liebe zur Welt ist ein Gegensatz zur Liebe Gottes. Wer darum Gott wahrhaft lieben will, muß die Welt verachten. Man muß um des ewigen Lebens willen auf die zeitlichen Güter verzichten, darf sein Herz nicht an die Auszeichnung des Standes, an sinnliche Ergötzungen, Reichtum und Ehre hängen und muß ohne Rücksicht auf die Schmeicheleien und Drohungen der Welt seine Pflicht tun. Treffend bemerkt Albert, daß es wenig Wert habe, erst im Alter oder in der Armut die Welt zu verachten, „denn in diesem Falle verläßt man nicht die Welt, sondern wird von der Welt verlassen" [4].

b) Erweise der Liebe zu den Mitmenschen.

Albert nennt als Erweise der Liebe zu den Mitmenschen die Teilnahme, die Beobachtung der „Zeichen der Liebe", insbesondere der Barmherzigkeit, die Freundschaft, Eintracht, Seeleneifer.

α) Die Teilnahme.

Dem Glück oder Unglück der Mitmenschen gegenüber dürfen wir uns nicht gleichgültig verhalten. Wir sollen an ihrem Wohlergehen vielmehr innigen Anteil nehmen. Wir müssen ihnen für Leib und Seele Gutes wünschen und danach verlangen, daß jede Schädigung von ihnen fernbleibe [5]. Über ihr

---

[1] Schön wird in der Schrift „Wie man Gott anhängen soll" im 2. Kapitel geschildert, welcher Weg eingehalten werden muß, damit dieses Ziel erreicht werde. Zuerst muß man die Augen und Sinne schließen, dann ist notwendig, daß man sich in keine irdischen Dinge mehr verwickelt, alle schädlichen Dinge hinauswirft, dann sich selbst innerlich sammelt und nur eines im Auge behält, den verwundeten Heiland. Und nun muß man durch den „Menschen zu Gott", durch die „Wunden der Menschheit in das Innerste seiner Gottheit" vordringen und dort alles und jedes ohne Unterschied mit raschem Entschluß und ohne Sorge seiner unermüdlichen Vorsehung übergeben.

[2] Par. an. c. 13.

[3] Par. an. c. 1 12 23 24 35. Im 12. Kapitel wird das „Mitleiden in der Richtung auf Gott" behandelt. Es besteht darin, daß wir unaufhörlich im Herzen verwundet werden im Hinblick auf all das Unrecht, das Gott in sich selbst und in seinen Freunden zugefügt wurde und noch zugefügt werden wird.

[4] Par. an. c. 37.

[5] Par. an. c. 1: Multis autem videtur sufficere, si cupiant proximis vitam aeternam, quam nec dare, nec auferre possunt, quam etiam bene optarent Iudaeis et

Glück und ihre guten Taten sollen wir herzliche Freude empfinden. Vorbild ist Jesus Christus und die heiligste Dreifaltigkeit, in deren innerem Leben ebenfalls die innigste Anteilnahme herrscht. Mit dem leiblichen und seelischen Leid unserer Mitmenschen sollen wir hingegen Mitleiden tragen [1].

β) Die „Zeichen der Liebe".

Albert bespricht nur das Verhalten den Feinden gegenüber. In dieser Hinsicht sagt er: „Mir scheint es zu viel gesagt zu sein, wenn behauptet wird, alle seien verpflichtet, die Zeichen der Liebe zu erweisen; daher scheint mir, daß eine Pflicht nur vorliegt, wenn man sieht, daß der Nächste in Not ist, wenn er ungeheuchelt Verzeihung erbittet, wenn er grüßt. Nur wenn man mit Grund fürchtet, der Nächste wolle uns verspotten, darf die Erwiderung des Grußes abgelehnt werden. Die Vollkommenen müssen jedoch des Ärgernisses wegen in erhöhtem Maße, besonders vor denen, die es wissen, daß sie (die Vollkommenen) beleidigt worden sind, ‚Zeichen der Liebe' geben." [2]

Diese kurze Zusammenfassung der Betätigungsarten der Nächstenliebe führt uns über zu ihrer erweiterten Darstellung in der Lehre von den Werken der Barmherzigkeit, der geistlichen und der leiblichen, oder, wie Albert sich ausdrückt, des „geistigen und leiblichen Almosens".

Er nennt mit seinen Vorgängern sieben Werke des geistlichen Almosens, die er ausdrücklich als „Werke der Liebe" bezeichnet: Unterweisung, Beratung, Zurechtweisung, Tröstung, Verzeihung, Ertragung des Unrechts, Fürbitte [3]. Der bekannte Gedächtnisreim Instrue, castiga, solare, remitte, fer, ora findet sich auch bei ihm. Er bemerkt, daß vier der genannten Werke, Verzeihung, Ertragung des Unrechts, Zurechtweisung und Fürbitte, das Schuldübel der Nächsten beseitigen wollten und die übrigen drei, Belehrung, Beratung und Tröstung, das Strafübel.

Die Verzeihung des durch Mitmenschen erlittenen Unrechts erklärt Albert als eine schon im Vaterunser gelehrte Pflicht. Sie bestehe selbst dann, wenn der Beleidiger keine Reue zeige oder um Verzeihung nicht nachsuche. Jedoch dürfe eine gewisse Strenge dann angewandt werden, wenn dies als ein geeignetes Mittel erscheine, um den Beleidiger von weiteren Angriffen abzuschrecken [4].

Die Pflicht, Unrecht geduldig zu ertragen, behandelt Albert unter besonderem Hinweis auf das Beispiel Jesu Christi und der Apostel. Er

---

Paganis. Nec memores esse volunt, quod cum Dominus animam suam posuerit pro inimicis suis, nos quoque teneamur, non tantum diligere, sed etiam res et animas nostras pro fratribus Christianis ponere tempore necessitatis. Vgl. ebd. c. 35.

[1] Par. an. c. 12. [2] In sent. 3, d. 30, a. 2 sol.

[3] In sent. 4, d. 15, a. 22 ff. [4] In Luc. 6, 37.

findet, daß auch sie nicht immer zu dem Unrechte stillgeschwiegen haben[1]. Wenn also Christus gesagt habe: „Halte dem, der dich auf die eine Wange geschlagen hatte, auch die andere hin", so könne dies nicht das Gebot enthalten, in allen Fällen zu dem Unrecht stillzuschweigen[2]. Eine Pflicht hierzu liege nur dann vor, wenn die Bosheit übermächtig geworden sei und wenn ein ungläubiger Richter gegen Glauben und Gerechtigkeit Strafen verhänge. In gerechter und maßvoller Weise das zu fordern, worauf man ein Recht habe, sei erlaubt, ja sogar geboten, wenn man durch Geduld nur Anlaß zu neuen Ungerechtigkeiten bieten würde. Verboten dagegen wäre es, sein Recht zu verteidigen, wenn voraussichtlich daraus größere Übel entstehen würden, z. B. wenn wir gar nichts ausrichten könnten, wenn Ärgernis infolge unseres ungeordneten Vorgehens entstehen oder die „Ehre des Glaubens" durch Anrufung eines ungläubigen Richters verletzt würde. Als Grundsatz stellt Albert auf: „Wer das Seine verlangt, tut niemand unrecht, es sei denn, er wisse, daß aus seinem Streben ein größeres Übel hervorgehe." Sehr empfiehlt Albert das Gebet für die Beleidiger, damit Gott ihnen Verzeihung gewähre[3].

Sorgfältig ist in den Werken Alberts die Lehre von der *brüderlichen Zurechtweisung* untersucht worden[4].

Er bestimmt sie als „die aus brüderlicher Liebe hervorgehende Ermahnung des Bruders, einen Fehler zu verbessern". Ihr Wesen besteht also darin, daß im Geiste der Liebe und Milde dem „Bruder" ein Fehler, den er begangen, vorgehalten und er mit Schonung zurechtgewiesen wird. Zwei Voraussetzungen müssen demnach gegeben sein, damit die Pflicht der Zurechtweisung eintritt. Es muß sich um den „Bruder", d. h. um irgend einen Mitmenschen oder doch Glaubensgenossen[5], handeln, und er muß gesündigt haben. Ein ganz in der Zukunft liegendes Vergehen kann nicht Anlaß zur Zurechtweisung sein. Das Vergehen braucht aber auch noch nicht ganz der Vergangenheit anzugehören. Es genügt, daß ein Teil, der innere Willensentschluß, vollzogen ist. Läßliche Sünden verpflichten wenigstens nach den Ausführungen der Matthäuserklärung zur Zurechtweisung nicht, da niemand sie alle vermeiden kann.

Wem obliegt *die Pflicht* der Zurechtweisung? Albert antwortet: sie kann *jedem* Menschen erstehen, der von dem Vergehen eine sichere menschliche Kenntnis erlangt und zu einer wirksamen Zurechtweisung *geeignet* ist. Auf letzterer Beschränkung liegt der Hauptnachdruck. Warum? Weil im Unterschied

[1] Io. 18, 23. Act. 23, 3. [2] In Luc. 6, 29.

[3] Par. an. c. 14. In Luc. 6, 28.

[4] In sent. 4, d. 19, a. 17 ff. In Matth. 18, 15. In Luc. 17, 4: Maxima autem eleemosynarum est reductio errantis in viam mandatorum.

[5] Die Lukaserklärung (In Luc. 17, 4) hat diese Einschränkung.

vom leiblichen Almosen die Zurechtweisung nicht immer als süße Wohltat empfunden wird, ja Anlaß zu Entrüstung und Ärgernis werden kann, falls ein ungeeigneter Mensch sie unternimmt. Wer schon bekanntermaßen ein ähnliches oder gleiches oder gar größeres Vergehen derselben oder einer andern Art begangen hat, unterlasse die Zurechtweisung anderer[1]. Bittweise darf man indes immer mahnen.

Wie jedem Christen die Pflicht der Zurechtweisung erstehen kann, so auch gegenüber jedem Mitmenschen, selbst Vorgesetzten gegenüber. Letztere hinwiederum haben die Pflicht der Zurechtweisung aus Gründen der Liebe und ihres Amtes wegen.

Die Zurechtweisung hat mit weiser Vorsicht, Klugheit und Mäßigung zu geschehen. Wenn die Schuld klein ist und man nur größere Übel als Folge der Zurechtweisung voraussieht, wenn ein Erfolg nicht erhofft werden kann, wenn Streitsucht, Neid oder andere Fehler, die Klugheit und Mäßigung ausschließen, uns antreiben, so weise man den Nächsten nicht zurecht. Höher stehende Personen soll man mit der geziemenden Ehrfurcht und unter Entschuldigung ihres Vergehens mahnen und mehr bitten als tadeln.

Öffentliche bekannte Fehler rüge man öffentlich. Bei geheimen Fehlern lasse man Ehre und guten Namen des Nebenmenschen unangetastet. Die Zurechtweisung hat also in diesem Falle unter vier Augen zu geschehen. War diese Mahnung erfolglos, so nehme man ein oder zwei Zeugen; diese Zeugen müssen verschwiegene, ehrenhafte Menschen sein[2].

Die brüderliche Anzeige erscheint als dritte Stufe der brüderlichen Zurechtweisung. Sie hat bei den Vorgesetzten zu geschehen und erstrebt nicht die richterliche Verurteilung, sondern die Verhinderung weiterer Vergehen durch Beschränkung der Freiheit des wiederholt gemahnten, aber unverbesserlichen Sünders. Zur Anzeige genügt das Zeugnis eines zuverlässigen Mannes.

---

[1] In Luc. 6, 42 stellt darum Albert die geistlichen Vorsteher, die diese Pflicht der Zurechtweisung üben müssen, aber nicht wegen eigener Verfehlungen können, vor die Wahl, entweder sich zu bessern oder ihr Amt niederzulegen. Traurig fügt er bei: Sed hodie maior pars et trabem publice in oculo portat vel etiam iactat: et tamen festucas in oculis subditorum poena pecuniaria plectunt, non educunt.... Et ideo grex Domini dissipatur. „Quis ex vobis arguet me de peccato?“ clamat Christus. „Imitatores mei estote, sicut et ego Christi“, clamat Apostolus. Peccatum trabis in oculo porto, dicit Episcopus. Imitatores mei nolite esse, sicut et ego diaboli, clamat Plebanus. Et ideo Evangelica veritas non salvatur.

[2] Natürlich müssen die Zeugen von dem Vergehen Kenntnis haben, sonst hat ihr Beizug keinen Wert. Nach der Sentenzenerklärung kann der Wissende ihnen das Vergehen mitteilen, oder, was noch besser ist, es wird wenn möglich der Sünder veranlaßt, ihnen von seinem Vergehen Mitteilung zu machen. In Matth. 18, 16 wird hingegen für die Zeugen eine unabhängige Erlangung der Kenntnis gefordert.

Ist ein Vergehen schon öffentlich bekannt geworden, so ist z. B. in klösterlichen Genossenschaften im Interesse der Ordnung sofort zur Anzeige zu schreiten.

Von der gerichtlichen Anklage grenzt Albert die brüderliche Zurechtweisung scharf ab. Erstere verfolgt ein ganz anderes Ziel. Sie will vor allem Bestrafung erreichen, die Zurechtweisung hingegen Besserung. Sie gebraucht auch Gewalt, die weder der Bruder gegen den Bruder noch der Vater gegenüber dem Sohne kennt[1].

Eine Mittelstufe nimmt die „obrigkeitliche Zurechtweisung" ein. Sie geschieht mit Feierlichkeit und Strenge, ist nur Sache des geistlichen Vorgesetzten und niemand anders ist zu ihr verpflichtet[2].

Ist man in der Zurechtweisung zu weit gegangen, so hat man um Verzeihung nachzusuchen. Sehr weise setzt Albert aber bei, daß Vorgesetzte dazu nicht verpflichtet werden dürfen, „damit nicht, während die Demut allzusehr gewahrt wird, das obrigkeitliche Ansehen gebrochen wird". Besteht keine Hoffnung auf Erfolg der Zurechtweisung, so ist man auch der Verpflichtung entledigt[3].

Die Fürbitte ist das vierte Liebeswerk zur Beseitigung des Schuldübels des Nächsten. Albert erklärt es als besonders notwendig für den Fall, daß die Zurechtweisung nicht mehr Platz greifen kann, weil von ihr ein Erfolg nicht mehr zu erwarten ist.

Es können hier füglich auch die Hilfeleistungen für Verstorbene[4] eingereiht werden, obschon sie unser Meister an anderer Stelle behandelt.

Entsprechend der katholischen Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen erklärt er es als Glaubenssatz, daß das Gebet und die Verdienste eines Gliedes der Kirche einem andern zugewendet werden und ihm nützen können[5]. Alle Guten bilden zusammen einen geheimnisvollen Leib, der zusammengehalten wird durch die Liebe. Alle, die letztere besitzen, stehen infolgedessen in innigster Verbindung miteinander, mögen sie leben oder schon gestorben sein[6]. Alle übernatürlichen Lebensgüter gehören in und wegen dieser Liebesgemeinschaft

---

[1] In sent. 4, d. 35, a. 8 ad 1. [2] In Matth. 5, 22.

[3] In Luc. 17, 4: Semper enim correctio adhibenda est, nisi sit desperatio correctionis.

[4] In sent. 4, d. 45, a. 1 ff. Schön sagt Albert In Luc. 6, 36: Misericordia est sola sacrificium acceptum, misericordia peccata relaxat, misericordia iudicium durum temperat, misericordia comes est defunctorum.

[5] In sent. 4, d. 45, a. 1 sol.: Absque omni ambiguitate credendum et dicendum, quod oratio et meritum valet alteri.

[6] In sent. 4, d. 45, a. 2 sol.: Non est dubium, defunctis prodesse Sanctorum suffragia.

allen an. Der Heilige Geist selbst bewirkt diesen gemeinschaftlichen Besitz. Da die Toten aber nicht mehr zum Gerichtsstand der Kirche gehören, so können wir ihnen nur in der Weise helfen, daß wir Gott unsere guten Werke anbieten, damit er auf die Verdienste der Lebenden hin ihnen Gutes zukommen läßt.

Den größten Wert haben die Hilfeleistungen der Lebenden für die armen Seelen im Fegfeuer; sie verschaffen ihnen Nachlaß oder doch Milderung und Abkürzung ihrer Strafen[1]. Für die Seligen sind die Hilfeleistungen unnötig[2]. Den Verdammten aber können sie weder eine Erleichterung der peinigenden Strafen noch eine Linderung der Gewissensbisse über ihre Sünden erwerben. Ebenso erhalten durch sie die ungetauften verstorbenen Kinder keinen Nachlaß ihrer Schuld[3]. Albert bekämpft ausführlich die von Präpositinus, Wilhelm von Auxerre, Porretanus und andern vorgetragene Ansicht, daß wenigstens den verdammten Gläubigen die Hilfeleistungen eine gewisse Erleichterung bieten könnten[4]. Nur das eine gesteht er zu, daß die Kenntnis der für sie verrichteten guten Werke sie vor der bittern Erfahrung bewahre, daß sie niemand einer Wohltat für würdig halte[5]. Thomas verwirft dann auch noch dieses letzte Zugeständnis. Nach ihm läßt Gott den Verdammten eine Kenntnis von den Gebeten und den guten Werken der Lebenden nicht zu Teil werden[6].

Am eindringlichsten empfiehlt Albert von guten Werken als Hilfeleistung für Verstorbene das heilige Opfer, dann nennt er das Gebet und an letzter Stelle das Almosen. Opfer und Gebet richten sich unmittelbar an Gott, das Almosen nur mittelbar, insofern in den Armen „Gott getröstet und genährt wird“[7].

Die, welche den Verstorbenen helfen, brauchen nach Albert nicht notwendig im Stande der Gnade zu sein, damit ihre Werke für jene Wert haben, wenn es auch besser ist, daß sie in dieser Verfassung sind. Sie sind, sagt Albert, nur die Vollstrecker des Willens, die Werkzeuge der Verstorbenen, die eigentlich zu der Hilfeleistung veranlassen. Deswegen wirkt die Liebe und der Gnadenstand der Verstorbenen herüber auf ihre Werke und verleiht ihnen vollen Wert[8]. Thomas hat die Sätze Alberts schärfer gefaßt und etwas eingeschränkt. Den vom Sünder im eigenen Namen vollzogenen Hilfeleistungen spricht er die verdienstliche Wirksamkeit ab[9].

Hilfeleistungen, die Einzelnen zugewendet werden, erklärt Albert für wirksamer als allgemeine, weil eben doch für die Sünden der Einzelnen Genug-

[1] In sent. 4, d. 45, a. 4.
[2] In sent. 4, d. 45, a. 7.
[3] In sent. 4, d. 45, a. 6.
[4] In sent. 4, d. 46, a. 2.
[5] In sent. 4, d. 45, a. 3.
[6] Suppl. q. 71, a. 5.
[7] In sent. 4, d. 45, a. 8.
[8] In sent. 4, d. 45, a. 9.
[9] Suppl. q. 71, a. 3.

tuung geboten werden soll. Insofern, meint er weiter, genieße der Reiche auch im Jenseits einen gewissen Vorzug, da er mehr Hilfeleistungen erhalten kann, obschon er im allgemeinen schlimmer daran sei als der Arme[1].

Sehr kurz hat unser Meister die drei letzten geistigen Liebeswerke behandelt, Belehrung, Beratung und Tröstung. Doch betont er entschieden die Pflicht der Belehrung für den Fall, daß die Unwissenheit das Seelenheil gefährde. Den Priestern, die von Amts wegen in den zum Heile notwendigen Dingen zu unterrichten haben, legt er sie besonders ans Herz[2].

An die geistigen Werke der Liebe schließen sich die leiblichen an. Albert stellt bei sonst gleichen Verhältnissen die ersteren wegen ihres geistigen Grundzuges und des aus ihnen erwachsenden Nutzens höher als letztere, die nur das voraushaben, daß sie in der Zeit des Mangels notwendiger sind als die Werke des „geistigen Almosens". Albert fügt aber mit Recht hinzu: Betrachtet man das einzelne Werk in seinem wirklichen Vollzuge, so ist für die Größe des Verdienstes weder die Größe der Not noch etwas anderes ausschlaggebend, sondern viel mehr die innere Gesinnung[3]. Das Weitere über das leibliche Almosen ist in der Lehre von der Gerechtigkeit zu behandeln, da Albert das Almosen vornehmlich unter dem Gesichtspunkte einer Gerechtigkeitspflicht betrachtet.

Über die Pflicht der Unterstützung der nächsten Verwandten hat Albert das Notwendige bei der Besprechung der Ordnung der Liebe vorgebracht.

Das Gebot, den Nebenmenschen zu unterstützen, verpflichtet nicht allgemein, sondern nur in dem Fall, daß der Nebenmensch bedürftig ist und wir die Möglichkeit haben, ihm zu helfen[4].

γ) Die Freundschaft.

Die Freundschaft, in einer vollkommenen Übereinstimmung der Gesinnung bestehend, ist eine besondere Art der Nächstenliebe. Sie besteht immer nur zwischen wenigen Personen, die einander gleichgestellt sind.

Eine rechte Freundschaft ist nur jene, die eine sittlich gute Grundlage hat, die also aus der Nächstenliebe hervorgeht; eine falsche Freundschaft ist die, welche nur des Nutzens, eine schlimmere noch, die des sinnlichen

---

[1] In sent. 4, d. 45, a. 11.

[2] In Luc. 4, 16. Vgl. ebd. 5, 4: Frustra laborat extra lingua Doctoris, nisi intus adsit gratia Salvatoris.

[3] In sent. 4, d. 15, a. 23 ad obi. 1: Dicendum, quod hoc non facit eleemosynam magis meritoriam, quod est maioris indigentiae, sed potius, quod ex maiori affectu datur.

[4] In sent. 3, d. 37, a. 8 ad q. 1 ad 2.

Vergnügens wegen geschlossen wurde. Der Freund soll der Schützer, nicht der Verderber der Seele sein[1].

δ) Eintracht.

Die Eintracht mit den Mitmenschen besteht darin, daß man ein Herz und eine Seele in den Dingen mit ihnen ist, die Gott wohlgefällig sind und zu ihm hinführen, und daß man sich ihnen in der äußeren Lebensführung anpaßt, soweit es die Liebe zu Gott, der Beruf und die Vollkommenheit gestatten[2].

Die Eintracht macht uns den Engeln und Gott selber ähnlich, gibt Stärke und Sieg über den Feind, baut die Religion auf, verleiht dem Gebete Kraft und mehrt die Gnade.

ε) Der Seeleneifer.

Der Seeleneifer erstrebt in tätiger Weise die Sicherstellung des Seelenheiles der Mitmenschen, weil ihnen das Bild der Dreieinigkeit eingeprägt ist. Vorbild ist der göttliche Heiland.

Um Geld allein diese Werke zu vollbringen, ist verwerflich. Um Gottes, zugleich aber auch um eines niederen Beweggrundes willen tätig zu sein, ist bedenklich, da letzterer leicht vorwaltet. Albert bemerkt als erfahrener Seelenhirte, es sei oft schwer, zu erkennen, welcher Beweggrund das Übergewicht habe. An bestimmten Kennzeichen könne man sich aber doch Klarheit verschaffen, z. B. man gebe acht, welche Personen man lieber seelsorgerlich behandle[3].

7. Gegensätze der Liebe.

Albert bezeichnet jede Todsünde als Gegensatz der Liebe und erörtert von den unmittelbar gegen die Liebe gerichteten Sünden besonders eingehend das Ärgernis. Aber auch über den Gotteshaß, den Haß des Nächsten, die falsche Eintracht, die Zwietracht, den Streit, die Verwünschung, die Selbstsucht und die ungeordnete Selbst- und Weltliebe hat er Nennenswertes ausgeführt.

---

[1] In Luc. 6, 32. Albert stützt sich namentlich auf Ciceros Schrift De amicitia, wie aus der Stelle In sent. 3, d. 20, a. 9 hervorgeht. Aristoteles behandelt die Freundschaft ausführlich im 8. und 9. Buch der Nikomach. Ethik. Es ist auffällig, wie wenig Eindruck diese Darlegungen auf Albert gemacht haben. Während der Heide die Freundschaft überaus hoch wertet, weil er keine Gottes- und Nächstenliebe kennt, an der er sich sonnen und erwärmen kann, geht der Christ, dessen Herz den ewigen Gütern zugewandt ist, mit wenigen Worten über die Menschenfreundschaft hinweg.

[2] Par. an. c. 15, n. 1. [3] Par. an. c. 26.

Vom Gotteshaß sagt Albert, daß er möglich sei und wirklich vorkomme. Allerdings fügt er wie Thomas[1] bei, daß Gottes Wesen, als die Güte selbst und als Urquell des geschöpflichen Seins und Lebens nicht gehaßt werden könne, aber Gott sei auch Richter und verhänge Strafe, und insofern könne er Gegenstand des Hasses bei denen werden, die Gerechtigkeit und Gericht überhaupt hassen[2].

Den Haß gegen den Nächsten bringt Albert mit dem Zorn zusammen und bezeichnet ihn geradezu als eine Abart desselben. Er ist ihm „eingewurzelter Zorn gegen den Nächsten und Verlangen nach Rache“[3]. Aus dieser von Thomas[4] verlassenen Auffassung ergibt sich der weitere Satz, daß es auch einen erlaubten und guten Haß gebe. Der gute Haß vergibt dem Mitmenschen alles, verabscheut nur die Schuld, das Böse im Menschen, und strebt nach dessen Beseitigung. In unvollkommener Gestalt trägt er dem Nebenmenschen nichts nach, verschafft sich aber doch Genugtuung.

Eine tatsächliche Verachtung Gottes findet Albert in jeder Todsünde, da durch jede Gottes Gebot übertreten wird. Eine besondere, von der andern Sünde verschiedene Verfehlung ist aber damit nicht gegeben. Das wäre nur der Fall, wenn in einem besondern freigewollten Gedanken Gott geringgeschätzt und verachtet würde.

Das Ärgernis[5] bezeichnet Albert als unmittelbaren Gegensatz gegen die geistlichen Werke der Barmherzigkeit. Während diese die Erbauung des Mitmenschen zum Ziele haben, ist das Ärgernis etwas, was eine Verstrickung und den Fall der Seele zur Folge hat oder haben kann. Ärgernis geben kann nur eine Sünde oder eine gute Handlung, die vom Mitmenschen begründeterweise für eine Sünde gehalten wird. Die ärgernisgebende Handlung muß dem Nebenmenschen bekannt geworden sein, da gänzlich verborgene Handlungen keinen Anlaß zum sittlichen Falle bieten können. Demgemäß bezeichnet Albert mit der Glosse das Ärgernis als „ein weniger rechtes Werk oder eine weniger gute Tat, die andern Anlaß zum sittlichen Falle wird“.

Die ärgernisgebende Handlung wirkt auf den Mitmenschen ein, ohne selber von ihm eine Einwirkung zu erfahren. Sie bewirkt aber doch nicht allein die Sünde, bietet vielmehr nur die Anregung und die Gelegenheit

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 34, a. 1.

[2] In sent. 2, d. 5, a. 4; 4, d. 50, a. 6. In Matth. 6, 24.

[3] Eine von Gregor d. Gr. übernommene Begriffsbestimmung. Vgl. In sent. 2, d. 5, a. 4 ad 3: Odium vocatur ira radicata. Vgl. In Luc. 6, 27: Odium nunquam dulcius et melius superari potest, quam quod beneficium opponatur.

[4] S. theol. 2, 2, q. 34, a. 3. [5] In sent. 4, d. 17, a. 46 ff. In Luc. 17, 1 ff.

zum sittlichen Falle. Haupturſache bleibt bei jeder Sünde der freie Wille des Sündigenden ſelbſt.

Damit eine Handlung die Sünde des Ärgerniſſes darſtellt, braucht der *ſittliche Fall des Nächſten nicht tatſächlich zu erfolgen*. Man braucht nur „*Gelegenheit*“ zu ihm zu geben. Denn dann hat man alles getan, was man überhaupt tun konnte, um Ärgernis zu erregen. Der freie Wille der Mitmenſchen ſteht ja nicht in unſerer Gewalt. Oft erfolgt in der Seele des Nebenmenſchen gar keine ſchlimme Bewegung, und wenn eine ſolche eintritt, entwickelt ſie ſich bald ſtärker, bald ſchwächer, bald langſamer, bald ſchneller, ſo wie ſich der Verbrennungsvorgang anders am grünen, anders am dürren Holze vollzieht.

Das Ärgernis, das die Juden an dem Wirken des Heilandes nahmen, zeigt aber auch, daß der Nächſte an *durchaus guten Handlungen* Anſtoß nehmen kann. Einziger Grund des Ärgerniſſes iſt in dieſem Falle die innere *Bosheit* des Sündigenden, die jene guten Handlungen nicht verſtehen will [1].

Albert hält dafür, daß das Ärgernis in den meiſten Fällen *keine „getrennte“* oder ſelbſtändige, ſondern eine mit einer andern Verfehlung verbundene Sünde ſei. Denn gewöhnlich werde die Sünde des Nebenmenſchen nicht beabſichtigt. Eine „getrennte Sünde“ liege aber dann vor, wenn das Ärgernis in erſter Linie beabſichtigt und die damit verbundene Handlung nur als Mittel zur Erreichung dieſer Abſicht gewollt ſei.

Das Ärgernis kann eine *Todſünde* oder nur eine *läßliche* Sünde ſein. Schwer ſündhaft iſt es dann, wenn es mit einer Todſünde verbunden iſt, wenn die Handlung zwar keine Todſünde iſt, vom Nebenmenſchen aber begründetermaßen für eine ſolche gehalten wird und man ſie dennoch aus bewußter Nachläſſigkeit nicht unterläßt, und endlich wenn man beabſichtigt, den Nebenmenſchen zu einer Todſünde zu verleiten. In allen dieſen Fällen iſt das Ärgernis ein Gegenſatz gegen die Gottes- und Nächſtenliebe, weil das Ärgernis den Endzweck der Menſchwerdung Chriſti vereitelt und den Mitmenſchen an ſeinem Seelenheile ſchädigt. Trotzdem iſt *nur das beabſichtigte Ärgernis ſchwerer ſündhaft als die leibliche Beſchädigung* des Mitmenſchen. Gewöhnlich ſtellt letztere die größere Sünde dar. Zwar iſt der Schaden an der Seele immer größer als der leibliche Schaden. Aber bei der ſittlichen Beurteilung einer Tat kommt der Umfang des Schadens erſt in zweiter Reihe in Betracht. Die der ſündigen Tat ſelbſt anhaftende, aus der Bosheit des Willens herrührende Unordnung iſt das Wichtigere. Hierin aber wird das nicht beabſichtigte Ärgernis von der leiblichen Beſchädigung

[1] In Luc. 17, 1: Homo tunc scandalizat seipsum.

übertroffen. Zudem ist das dem Nebenmenschen zugefügte Unrecht beim Ärgernis kleiner. Denn bei ihm ist der Schaden des Nebenmenschen immerhin von diesem selbst gewollt.

Damit das Ärgernis vermieden werde, müssen unter Umständen, wie schon angedeutet, *auch an sich gute Handlungen unterbleiben*. Indes betont Albert, daß behufs Vermeidung des pharisäischen Ärgernisses weder die Wahrheit der Lehre vom Lehrer, noch die Wahrheit des Urteils vom Richter, noch die „Wahrheit des Lebens" von irgend einem Menschen geopfert werden dürfe[1]. Sein Recht dürfe jedermann, der Vollkommene wie der Unvollkommene, fordern, vorausgesetzt, daß gemäßigt und gerecht vorgegangen wird und nicht *allgemeiner* Streit entsteht[2].

Wer Ärgernis gegeben hat, muß den entstandenen Schaden *wieder gut machen*. Die Ersatzpflicht ist jedoch nicht so streng als bei der leiblichen Schädigung, weil man eben doch nur Gelegenheit zum sündigen Falle gegeben hat. Gab man im allgemeinen Gelegenheit zum Schlechten, so muß man Gelegenheit und Anlaß zum Guten durch ein gutes Beispiel geben[3].

Die vom Heiland hervorgehobene *Notwendigkeit* des Entstehens von Ärgernissen bezeichnet Albert als eine bedingte. *Wenn* die Erwählten erprobt werden sollen in Glaube und Tugend, müssen Ärgernisse und Versuchungen an sie herantreten. Auch insofern *müßten* Ärgernisse kommen, als es schlechte Menschen genug gebe, die den Mitmenschen vom Guten abzubringen suchten.

Über die *falsche Eintracht*, die *Zwietracht* und die *Streitsucht* finden wir in Alberts Schriften nur wenige, aber die in Frage stehenden Fehler scharf zeichnende Bemerkungen. Die falsche Eintracht sieht er darin, daß man nach außen zwar Frieden mit dem Mitmenschen wahrt, im Herzen aber Mißfallen an seinen guten Werken hat[4]. Als Ursachen der Zwietracht nennt er die Rechthaberei, den Neid, Ehrgeiz, allzu große Strenge und sonderbares Wesen[5]. Als schwer sündhafte Art der Streitsucht erklärt er jene,

---

[1] Ebd.

[2] In Matth. 5, 40: Sine clamore et contentione omnibus licet eo modo, quo habent proprium: qui enim suum repetit, nulli iniuriatur, nisi ex repetitione sciat provenire maius malum: hic igitur iure suo utitur. Quando autem contentio communis surgit, debet dimittere, sicut alia licite dimitti debent propter hominum conturbationem, quae scandalum vocatur. Dico autem scandalum commune passivum, non singulare, quia aliter nunquam aliquid repeteretur: quia semper aliqui protervi et iniusti dicunt se conturbari. Diese Weisung ist wichtig, da sie Bezug nimmt auf die *Beeinträchtigungen der Klöster*.

[3] In sent. 4, d. 17, a. 26 ad 2. [4] Par. an. c. 15, n. 4.

[5] Ebd.

die zur Bekämpfung der Wahrheit und des Forschens nach ihr oder auch zur Anfeindung der Tugend verleitet [1].

Die Verwünschung, d. h. die Anwünschung von Übel und Strafe, bezeichnet Albert teils für erlaubt teils für verboten. Erlaubterweise kann nach ihm der Übel und Strafe anwünschen, welcher die Vollmacht hat, andere zu bestrafen und den nichts anderes dazu treibt als Eifer für die Gerechtigkeit. Nur das Böse in den vernünftigen Geschöpfen darf indes Gegenstand der Verwünschung sein, nie das Gute. Jedoch kann auch die unvernünftige Schöpfung verwünscht werden, aber nur insofern sie dem Menschen von Nutzen ist. Denn dann fällt die Verwünschung auf den Menschen zurück.

Verwünscht jemand, der keine Strafgewalt hat, ein anderes Wesen, so ist dies sündhaft, und zwar läßlich, wenn es mehr aus Leichtfertigkeit geschieht und ein zeitliches Übel angewünscht wird, schwer, wenn man aus reiner Bosheit so handelt. Die Gewohnheit des Verwünschens ohne ernstliche Absicht, wie sie sich bei Kindern findet, hält Albert nicht für schwer sündhaft [2].

Sich selbst, sein eigenes Wesen und sein eigenes Leben in einer besondern Willensbewegung zu hassen, gehört nach der Ansicht unseres Meisters zu den unmöglichen Dingen. Nur das Elend des Lebens könne man auf diese Weise hassen. Hingegen sieht er einen Haß durch die Tat darin, daß man etwas tut, was zum eigenen Schaden gereicht [3].

Die ungeordnete Eigenliebe und die ungeordnete Weltliebe sind nach ihm dann schwer sündhaft, wenn sie dazu verleiten, daß Gott nicht mehr als Endziel geliebt und festgehalten wird. Sonst seien sie läßliche Sünden [4].

Zehntes Hauptstück.

Die vier Kardinaltugenden.

Ist die Darstellung der Lehre von den drei theologischen Tugenden fast ganz aus den Glaubensquellen geschöpft und aus ihnen entwickelt, so treten in der Behandlung der Kardinaltugenden neben dem Schatze christlicher Lehrweisheit wieder die neuerrungenen natürlichen Erkenntnisse mehr in den Vordergrund. Wiederholt mußten sie aber von Albert erst geläutert und richtiggestellt werden, bevor er sie in den Bau seiner Darstellung einfügen konnte.

Im Zusammenhang ist der in dieses Lehrstück gehörende Stoff von ihm nicht gebracht worden. Darum ist auch vieles lückenhaft geblieben.

Einen guten Überblick über die Art und Weise, wie sich Albert das sittliche Leben durch die Kardinaltugenden geordnet denkt, erhalten wir durch

[1] In Matth. 12, 19. [2] S. theol. 2, tr. 20, q. 128.
[3] In sent. 3, d. 27, a. 9. [4] S. theol. 2, tr. 22, q. 132, m. 2.

eine Stelle in dem Buche „Von dem starken Weibe“ [1], die wir der Wichtigkeit wegen wörtlich folgen lassen. Sie lautet: „Der Glanz der Tugend ist mit dem Zusammenwirken aller Tugenden gegeben, so nämlich, daß die Mäßigkeit in allem die rechte Art und das rechte Maß gibt, die Starkmut in allem Kraft, die Gerechtigkeit das, was sich ziemt und pflichtgemäß ist, und die Klugheit Lenkerin sei in allem. Wenn nämlich die Mäßigkeit das Herz in den rechten Bahnen hält, bewirkt sie Sanftmut und Milde; wenn sie das Äußere ordnet, verleiht sie Bescheidenheit; wenn sie den Geschlechtstrieb regelt, gibt sie Enthaltsamkeit in der Gestalt der jungfräulichen Schamhaftigkeit, der Keuschheit des Witwenstandes und der ehelichen Zucht: deren erste enthält sich von jedem Geschlechtsverkehr dem Geiste und Leibe nach, und zwar immer; die zweite enthält sich von jedem Geschlechtsverkehr, aber nicht immer; die dritte aber enthält sich immer von jedem außerehelichen Geschlechtsverkehr, und von dem ehelichen nicht immer, sondern zuweilen, nämlich in den dem Gebete gewidmeten Zeiten, und nach dieser Zeit kehrt sie wiederum zu dem andern Teile zurück, damit ihn nicht der böse Feind durch Unenthaltsamkeit versuche. Endlich, wenn die Mäßigkeit den Nahrungstrieb zügelt, wirkt sie die Sparsamkeit. — In ähnlicher Weise macht die Starkmut, wenn sie Kraft in den uns von andern bereiteten oder in uns selbst entstandenen Schwierigkeiten verleiht, den Geist hochherzig, die Vernunft aber vertrauend. Im Leiden selbst aber wirkt sie Geduld und enthält die zur Beharrlichkeit notwendige Festigkeit. — In derselben Weise bewirkt die Gerechtigkeit, indem sie den Mund geziemend reden lehrt, die Wahrhaftigkeit, und indem sie die pflichtschuldigen Werke veranlaßt, den Obern gegenüber Gehorsam und Ehrfurcht, den Nächsten gegenüber ehrfürchtiges Wohlwollen, Ehrerbietigkeit und Freigebigkeit, dem Niedererstehenden gegenüber Barmherzigkeit und Erbarmung im Almosenspenden, sich gegenüber aber Demut. Die Richter zierend, veranlaßt sie Gnädigkeit und Menschlichkeit im Richten, Billigkeit im Erlassen des Urteilsspruches, gerechte Festsetzung der Strafe. Gott gegenüber wirkt sie pflichteifrigen Dienst Gottes und geziemende Gottesverehrung. — Die Klugheit endlich befestigt im Hinblick auf das Vergangene das Gedächtnis, leitet und erleuchtet den Verstand in Rücksicht auf das Gegenwärtige und erwirkt uns weise Vorsicht, indem sie sorgfältig das Zukünftige erwägt: sie wirkt Vorsicht in den Gefahren, Rat im Zweifel, in sichern Dingen aber leitet das sichere Wissen.“

[1] De mul. forti 16, § 3.

Auf Grund dieser zusammenfassenden Darstellung läßt sich das, was Albert an vielen Stellen teils kürzer teils eingehender erörtert hat, zu einem Ganzen verweben, ohne daß seinem Gedankengang irgendwelche Gewalt angetan würde.

Erster Abschnitt.

Die Kardinaltugend der Klugheit[1].

1. Wesen und Bedeutung der Klugheit.

Die Klugheit bezeichnet Albert als eine in der Seele ruhende Vollkommenheit, „die durch die Vernunft das Rechte zur Ausführung bestimmt". Sie lehrt die rechte Unterscheidung. Die hohe Bedeutung, die ihr Albert für das Tugendleben zuweist, ist schon in der allgemeinen Tugendlehre dargelegt worden[2]. Die rechte Unterscheidung ist „die Lehrmeisterin aller Tugenden, da sie allen Maß und Ordnung gewährleistet"[3]. Selbst neben die Liebe muß sie treten, sonst wahrt auch sie die Ordnung nicht und unterscheidet nicht, wer an erster Stelle und wer an zweiter zu lieben ist, wer mehr und wer weniger geliebt werden muß. Ohne Unterscheidung ist der Gehorsam „blind und töricht", da er glaubt, es sei auch im Bösen zu gehorchen, wirft die Freigebigkeit die Gaben an Unwürdige weg, artet die Furcht in Verzweiflung aus und die Hoffnung in Vermessenheit, zeigt die Gerechtigkeit übermäßige Strenge, verheimlicht die Geduld und Güte die Ungerechtigkeit, wird die Gottesverehrung zerstört, die Wahrheit gefälscht, die Keuschheit verletzt, die Reife des Geistes in Leichtfertigkeit verkehrt und seine Festigkeit gebrochen.

Die Unterscheidung hat das Eigentümliche, daß sie durch die Fehler der andern Tugenden wächst. Wenn der Mensch oft fällt, wird er klüger und vorsichtiger.

2. Die der Klugheit entgegengesetzten Fehler.

Als Fehler, die der Klugheit entgegengesetzt sind, nennt unser Meister mehrere.

Da ist zunächst die Klugheit des Fleisches[4]. Sie ist der Gegensatz der Klugheit des Geistes. Todsünde ist jene fleischliche Klugheit, die sich

[1] In der Sentenzenerklärung (3, d. 33, a. 1 sol.) werden die vier Haupttugenden in folgender Anordnung aufgezählt: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Starkmut. — Im Buche „Vom starken Weibe" (16, 3) und in der Matthäuserklärung (5, 3) erscheinen sie in der andern Reihenfolge: Mäßigkeit, Starkmut, Gerechtigkeit, Klugheit. Wir bleiben bei ersterer Anordnung.

[2] Vgl. noch besonders Par. an. c. 8 34.

[3] Par. an. 34, 1: Haec virtus (discretio) est magistra omnium virtutum, statuens omnibus modum et ordinem.

[4] S. theol. 2, tr. 18, q. 121, m. 1, a. 4, part. 3.

in der Beschaffung der Mittel zu einem Leben nach dem Fleische betätigt, sowie jene, die von Gott „fleischlich" denkt.

Weiter werden als Fehler angeführt das Streben nach *weltlicher Wissenschaft* des Gewinnes wegen, das aufblähe, aber nicht erbaue, die *Verschlagenheit* in zeitlichen Geschäften, wie sie „die Kinder dieser Welt" vor den Kindern des Lichtes voraushaben, und die *Gewandtheit zu bösen Taten* sowie zur Täuschung der Mitmenschen[1].

Ein besonders beklagenswerter Mangel rechter Unterscheidung liegt nach Albert dann vor, wenn das *Seelenleben auf Kosten des Körpers und das leibliche Leben auf Kosten des Geistes gepflegt wird.* Er wendet sich gegen beide Fehler. Er erklärt es einerseits für unerlaubt, sich durch Nachtwachen, Fasten, Beten und Kasteiungen über die Kräfte des Körpers hinaus abzutöten, so daß man sich in kurzer Zeit zugrunde richtet und für den Dienst Gottes unbrauchbar macht, ebenso aber auch anderseits, den Leib in einer Weise zu pflegen, daß die Seele dabei verschmachtet[2].

Sehr scharf wendet sich Albert sodann gegen die *das geistige Leben erstickende Sorge um die zeitlichen Güter.* Sie äußert sich nach ihm in dem Festhalten an den Sünden, besonders an denen der Unkeuschheit, in dem allzu großen Bemühen um weltliche Freuden, in dem ängstlichen Ringen und Streben nach Erwerb und Bewahrung von Reichtum und in der Vorliebe für eitle, unwichtige Dinge, infolgederen das Pflichtgemäße vernachlässigt wird.

Erlaubt und geduldet ist die Sorge um Dinge, die zum Leben *notwendig* sind, wenn nicht die Pflichten des Amtes dadurch vernachlässigt werden. In denselben Grenzen ist die Bekümmernis ob der Leiden und Versuchungen des Lebens gestattet. Gut und geboten ist jene Sorge, die uns auf dem Wege zu Gott vorwärts bringt. Zu ihr gehört die Sorge für die Untertanen und Untergebenen, das angelegentliche Bemühen, Frieden mit allen Menschen zu haben, das Streben nach höherer Vollkommenheit und die Gewissenhaftigkeit in der Übung des Gehorsams[3].

Mit der Klugheit soll sich nach der Mahnung des Herrn die *Einfalt* verbinden. Klugheit ohne Einfalt ist Verschlagenheit, Einfalt ohne Klugheit Torheit. Die Einfalt aber zeigt sich darin, daß man bei all seinem Tun nur die eine Absicht hat, die Ehre Gottes und das Wohl der Mitmenschen zu fördern. Sie erwirkt vertrauten Umgang mit Gott und gibt die Zuversicht, daß man sein Ziel erreicht. Ihr Gegensatz ist die *Zweideutigkeit*[4].

---

[1] Par. an. c. 8, n. 5.

[2] Par. an. c. 34, n. 4 5. Über übermäßige Kasteiungen bemerkt aber Albert: Sed, heu, pauci sunt homines huius temporis, qui in huiusmodi excedun

[3] In Matth. 6, 25. In Luc. 12, 22. [4] Par. an. c. 30.

Zweiter Abschnitt.

Die Kardinaltugend der Gerechtigkeit und die aus ihr hervorgehenden Tugenden.

Erste Abteilung.

Die Tugend der Gerechtigkeit.

1. Begriff der Tugend der Gerechtigkeit. Arten der Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit im weiteren Sinne sorgt nach der Auffassung unseres Meisters dafür, daß wir andern geben, was wir ihnen schuldig sind. „Allgemeine Gerechtigkeit" nennt er in diesem Sinne die vollständige Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen, weil man durch diese Gott alles bietet, was man ihm schuldig ist. Ebenso, meint er, könne jede Tugend als „Gerechtigkeit" bezeichnet werden, insofern jede den Menschen zum Handeln nach Gottes Willen und Gesetz anleitet.

Die „besondere Gerechtigkeit" wird von ihm nach Aristoteles näher bestimmt[1]. Sie ist ihm jene Tugend, kraft welcher jedem bei der Verteilung und im Austausch der Güter sein Recht gegeben wird, so daß Gleichheit des Rechtes zwischen Gebendem und Nehmendem herrscht[2].

Die Gerechtigkeit regelt also die Rechtsverhältnisse zwischen verschiedenen, rechtlich einander gleichgestellten Personen. Demnach kann der Mensch sich gegenüber eigentlich keine Gerechtigkeit üben, auch kann kein strenges Gerechtigkeitsverhältnis bestehen zwischen Vater und Kindern, zwischen dem Herrn und dem Sklaven, zwischen Gatten und Gattin. Nur im weiteren Sinne kann in diesen Abhängigkeitsverhältnissen von „Gerechtigkeit" die Rede sein[3].

Mit Aristoteles[4] unterscheidet Albert auch zwei Hauptarten der Gerechtigkeit, die ausgleichende und austeilende Gerechtigkeit. Erstere wird als die Gerechtigkeit bezeichnet, die im menschlichen Verkehre, bei Schließung von Verträgen, bei Kauf und Verkauf obzuwalten hat. Sie nimmt den Wert der Sache allein als Maßstab für die Gegenleistung. Die Stellung der vertragschließenden Personen berücksichtigt sie nicht. Sie wahrt das „arithmetische Mittel", damit jede Seite das Ihrige erhält. Die austeilende Gerechtigkeit wahrt im Unterschied hiervon das „geometrische Mittel"[5]. Sie

---

[1] Arist., Eth. nic. 5, 5. Aristoteles hat die Unterscheidung zwischen allgemeiner und besonderer Gerechtigkeit ebenfalls. Erstere ist ihm indes nicht das geordnete Verhalten Gott gegenüber, sondern nur Gesetzmäßigkeit und geordnetes Verhalten gegen andere. Vgl. In Luc. 1, 6.

[2] S. theol. 2, tr. 16, q. 104, m. 1 sol. [3] In sent. 4, d. 14, a. 6 ad obi. 1.

[4] Eth. nic. 5, 7. [5] S. theol. 1, tr. 20, q. 80, m. 2, a. 4, part. 2 sol.

nimmt Rücksicht auf die persönliche Würdigkeit und die Stellung des Empfängers und verteilt dementsprechend die Güter, stets dem Würdigeren den Vorzug gebend. Obwohl die Teile verschieden groß ausfallen, bekommt doch jeder auch bei der austeilenden Gerechtigkeit das Seine, nämlich das, was er verdient [1].

Von Aristoteles [2] herübergenommen hat Albert weiterhin die Lehre von der Epikie, die er als eine besondere Art der Gerechtigkeit betrachtet, nämlich als jene Gerechtigkeit, „die in den vorkommenden Fällen die Gesetze löst und hütet" [3]. Er nennt sie auch „Übergerechtigkeit", zunächst um das griechische Wort getreu zu übersetzen, sodann aber auch aus dem sachlichen Grunde, weil der, welcher sie übe, besser sei als der Gerechte, da er beachte, wie im einzelnen Falle gehandelt werden müsse, ohne sich an den Buchstaben des Gesetzes in unstatthafter Weise anzuklammern [4]. Wenn z. B. das Gesetz sage, daß ein Pfand dem, der es zurückkaufe, zurückgegeben werden müsse, oder etwas Hinterlegtes dem, der es übergeben, so gebe es der „Übergerechte" doch nicht zurück in Gegenwart von Räubern, und auch nicht dann, wenn Gefahr sei, daß es infolge der Torheit des Empfängers oder durch fremde Gewalt zugrunde gehe. Als biblische Beispiele für dieses Handeln nach dem Geiste des Gesetzes führt Albert erstens das Verhalten des Matthathias an, der sein Volk rettete, weil er die Nichtverpflichtung des Sabbatgebotes angenommen habe, zweitens das Essen der Schaubrote durch David. Die Notwendigkeit dieser Art von Gesetzesbeobachtung findet er also in der Tatsache begründet, daß Fälle eintreten können, in denen man sich unmöglich an den Wortlaut des Gesetzes halten und doch auch nicht an den Gesetzgeber um Abänderung wenden kann. Hier gilt es, sich vom Gesetzesbuchstaben frei zu erklären, denn das heißt in diesem Falle nur, nicht zum Schaden des Gesetzes handeln und sich nach der Absicht des Gesetzgebers richten. Es wäre eine Verfehlung gegen diese besondere Art der Gerechtigkeit, wollte man immer und unter allen Umständen den Gesetzesbuchstaben beobachten [5]. Allzu sorglos in der Befolgung des Gesetzes zu sein, wäre aber ebenfalls sündhaft. Diese Ausführungen Alberts sind grundlegend geworden für die gesamte spätere Theologie. Thomas schon hat die Gedanken seines

---

[1] In Luc. 1, 6.

[2] Eth. nic. 5, 14.

[3] In Luc. 1, 32. In Matth. 12, 3.

[4] In sent. 4, d. 32, a. 9, obi. 5: Aristoteles dicit, quod ἐπιεικής melior est iusto, quia considerat, quid in particularibus est agendum.

[5] In Luc. 8, 56: Et ideo licet conformare in omnibus praeceptis debeamus voluntatem nostram voluntati divinae, tamen hoc faciendum est in fine praecepti, et non in re praecepta.

Meisters auch in seine Werke[1] übernommen, nur hat er die Übersetzung „Übergerechtigkeit" aufgegeben[2]. Die Überordnung der Epikie über die gesetzliche Gerechtigkeit — Albert meint diese ebenfalls, redet aber ungenau allgemein von „Gerechtigkeit" — betont sowohl die Sentenzenerklärung wie die theologische Summe. Thomas hebt aber seinerseits ausdrücklich hervor, daß die Epikie nicht besser ist als jegliche Gerechtigkeit, vielmehr ebenfalls einen Teil der Gerechtigkeit darstellt. Der gesetzlichen Gerechtigkeit wird bei Albert und Thomas in etwas zu enger Weise überall unterlegt, daß sie leite nur auf Grund des geschriebenen Gesetzes, während es die Epikie aus der Absicht des Gesetzgebers heraus tue. Thomas läßt indes ausdrücklich auch die weitere Auffassung der gesetzlichen Gerechtigkeit zu und fügt bei, in diesem Falle sei das Handeln nach der Absicht des Gesetzgebers „der höhere Teil" der gesetzlichen Gerechtigkeit[3].

Die „gesetzgeberische Gerechtigkeit" zeigt sich nach Albert darin, daß gerechte Gesetze erlassen werden. Die „Gerechtigkeit im Gebrauche der Regierungsgewalt", die „Gerechtigkeit in der Kriegführung" und die „Gerechtigkeit im Herrschen" schützen das staatliche Leben vor Bedrückung und innerer Zersetzung[4].

2. Die Rechtspflichten bezüglich des eigenen und des fremden leiblichen Lebens.

Es sind nur einzelne Hauptsätze, die Albert aus diesem Lehrstücke bespricht. So erörtert er einmal die Frage, ob es statthaft sei, daß eine Jungfrau sich selber töte, um der Schändung zu entgehen. Wie Thomas, verneint auch er diese Frage, und der Umstand, daß die Kirche einige solcher Jungfrauen als heilig verehrt, kümmert ihn dabei nichts. Während sein Schüler einen „göttlichen Antrieb" zugestehen will, erklärt er, die Kirche verehre sie nur wegen ihrer heldenmütigen Liebe zur Jungfräulichkeit, die Hingabe ihres Lebens habe sie nicht billigen wollen, da sie hierin unüberlegt gehandelt hätten[5].

Einen Selbstmord aus Überdruß am Leben hält er für ausgeschlossen. Wenn jemand sich das Leben nehme, so geschehe dies nur wegen

---

[1] Thom., S. theol. 2, 2, q. 120. In sent. 3, d. 37, q. 1, a. 4.

[2] Thomas übersetzt den Ausdruck „Epikie" mit aequitas (Billigkeit).

[3] Thom., S. theol. 2, 2, q. 120, a. 2 ad 1. [4] In Luc. 1, 32.

[5] S. theol. 2, tr. 22, q. 132, m. 1, a. 3, part. 3 ad obi. 1. Vgl. Thom., S. theol. 2, 2, q. 64, a. 5 ad 4. Thomas beruft sich übrigens auf Augustinus (De civ. Dei 1, 21) und gibt lediglich dessen Worte wieder. Albert weicht hier auffallenderweise von Augustinus ab.

eines mit dem Leben verbundenen Übels oder auch in der Hoffnung, im Jenseits etwas Besseres zu finden[1].

Die Verstümmelung des eigenen Leibes, vorgenommen in der Absicht, die Versuchungen abzuschwächen oder zu beseitigen, erklärt Albert für eine Torheit und für Sünde. Es gebe andere Mittel genug, um die Begierlichkeit zu heilen, und zudem nütze die Selbstverstümmelung gar nichts. Bei körperlichen Krankheiten sei wohl die Abnahme eines kranken Gliedes am Platze, damit die andern nicht angesteckt würden, nicht aber bei geistigen. Wenn das Auge entfernt werde, die Begierlichkeit bleibe dennoch. Wolle man diese entfernen, so müsse man die Seele selbst herausreißen[2].

Über das Leben der Mitmenschen zu verfügen, ist nur der weltlichen Obrigkeit behufs Bestrafung schwerer Verbrechen erlaubt. Die Kirche verurteilt niemand zum Tode.

Die Notwehr erklärt Albert für erlaubt. Jeder Mensch darf zum Schutze des eigenen leiblichen Lebens oder anderer Güter Gewalt durch Gewalt zurückweisen. Das ist naturgesetzlich. Wir üben dadurch Erbarmen mit dem Mitmenschen, den wir vor Begehung einer schweren Sünde bewahren, und Erbarmen mit uns selbst. Es muß aber mit großer Maßhaltung vorgegangen werden. Zweck der Notwehr darf nur die Abweisung der Gewalt sein. Aus Rachgier dem Mitmenschen Übles zuzufügen, ist verboten. Welche Mittel dürfen bei der Abwehr angewendet werden? Albert antwortet in der Matthäuserklärung[3]: Jedermann, Geistlicher wie Laie, kann einen ungerechten Angriff abweisen, indem er den Angreifer einfach hindert, z. B. seine Hand hält. Ebenso ist es Geistlichen wie Laien gestattet, sich mit Verteidigungswaffen zu schützen. Angriffswaffen zu benützen, verbietet Albert dem Geistlichen für jeden Fall, und den Laien dann, wenn sie nicht im Namen der staatlichen Gewalt handeln. „Öffentliche Gewalt" und Angriffswaffen zu gebrauchen, ist dem Laien aber in dem Augenblick gestattet, in dem der Angriff stattfindet. Ist das Unrecht schon geschehen, so darf vor dem richterlichen Urteil keine Gewalt mehr geübt werden. — Man sieht, Albert hat sich in der Frage nach den für die Notwehr zulässigen Mitteln noch nicht zu jener einfachen Lösung durchgerungen, die Thomas gibt[4]. Alle die von Albert vorgenommenen Unterscheidungen sind

---

[1] In sent. 3, d. 17, a. 6. [2] In Matth. 5, 29.

[3] In Matth. 5, 39; 26, 52. Vgl. an ersterer Stelle: Ad hoc dici potest, quod licet quidem vim vi repellere cum moderamine talis tutelae, quae culpari non possit, quae non sit ad inferendum, vel cumulandum malum, sed ad repulsam mali, quod intendit infligere adversarius. Ist eine Abwehr unmöglich, so soll der ungerechte Angreifer wenigstens aus Liebe brüderlich zurechtgewiesen werden, wie Christus es tat.

[4] Vgl. Rietter, Moral des hl. Thomas 383.

bei diesem verschwunden, nur die Absicht der Verteidigung und die Beschränkung auf die Verteidigung werden zur Erlaubtheit der Notwehr gefordert[1]. Warum Albert sich so zurückhaltend verhielt? Mutmaßlich aus Rücksicht auf Augustinus, der sich in dieser Frage sehr vorsichtig äußert[2].

Die Abtreibung der Leibesfrucht, die Aristoteles für gewisse Fälle als erlaubt bezeichnet, verwirft unser Meister unbedingt. Die Unfruchtbarmachung eines Weibes gleich nach dem ehelichen Verkehr achtet er jedoch nicht dem Morde gleich. Denn einmal sei die Empfängnis zweifelhaft, oder doch, wenn eine solche wirklich stattgefunden, die Beseelung und die Geburt. Man könne also nur in gewissem Sinne in diesem Falle von Tötung reden[3].

3. Die Sklaverei[4].

Albert fand die Sklaverei noch als eine tatsächlich da und dort auch in Deutschland bestehende gesellschaftliche Einrichtung. Er verwirft sie nicht in der durch das Christentum gemilderten Form als unsittlich, trägt aber besondere Sorge, das christliche, die Persönlichkeit des Sklaven schützende Recht sorgfältig darzulegen.

Die Behauptung des Aristoteles, die Sklaverei gründe in einer Ungleichheit der Natur, verwirft er rückhaltlos[5]. Nach ihm hat die Sklaverei als Ursprung vielmehr etwas Unnatürliches, nämlich die Sünde, und ist nur insofern natürlich, als sie die natürliche Strafe der Sünde ist. Denn es war gerecht, daß der, welcher gegen eine über ihm stehende Persönlichkeit gefehlt hatte, einer der Natur nach gleichen Person unterworfen wurde[6].

Auch wird mit Entschiedenheit betont, daß in der Gnadenordnung der gesellschaftliche Unterschied ohne Bedeutung ist; in ihr steht der Sklave dem Herrn oft gleich, manchmal sogar höher. Arbeit und Arbeitskraft aber bleiben stets in der Gewalt des Herrn.

Sehr scharf hebt Albert hervor, daß auch in der Sklaverei niemand dem Herrn gegenüber rechtlos sein darf. Die Herren haben auch dem Sklaven gegenüber das christliche Sittengesetz zu beobachten und ihnen der Mahnung des Apostels gemäß zu geben, was recht ist, eingedenk dessen, daß ihr Herr Jesus Christus ist. Sie dürfen nicht jegliche Tätigkeit der Sklaven für sich in Anspruch nehmen. Er muß dem Sklaven auch Zeit und Gelegenheit geben, an sich zu denken und für sich zu sorgen. Er muß ihm Zeit zur

---

[1] Thom., S. theol. 2, 2, q. 64, a. 7. [2] Aug., Ep. 47.

[3] In sent. 4, d. 31, a. 18. [4] In sent. 4, d. 36, a. 1 ff.

[5] In sent. 4, d. 36, a. 1 ad 1 2: Dicendum, quod non est derivata servitus ex irae qualitate naturae, sed potius ex inaequalitate operum in poenam inductae.

[6] S. theol. 2, tr. 10, q. 39, m. 2, a. 1, part. 1 sol.

Ruhe lassen nach der Arbeit, während der Nacht, ebenso an den Sonn- und Festtagen. Auch das eheliche Leben muß dem Sklaven gestattet werden. Wenn auch kraft kirchlichen und weltlichen Rechtes zu Gunsten der Freiheit eine zwischen einem freien und einem in der Sklaverei befindlichen Menschen geschlossene Ehe ungültig ist, falls die gesellschaftliche Abhängigkeit des einen Teiles dem andern beim Abschluß der Ehe unbekannt war[1], so ist doch in allen andern Fällen eine Sklavenehe, auch wenn gegen den Willen des Herrn eingegangen, gültig und erlaubt[2]. Dementsprechend steht es dem Herrn nicht zu, durch anderweitige Beschäftigung den ehelichen Verkehr unmöglich zu machen oder ihn zu verbieten, wenn auch das ständige Beisammenwohnen der Eheleute von ihm gehindert werden kann. Zum wenigsten hat der Sklave die Zeit der Ruhe für den ehelichen Verkehr zur freien Verfügung.

Man sieht, Albert sucht die Menschenrechte mit aller Kraft den Sklaven zu sichern, soweit es überhaupt bei der Abhängigkeit der Sklaven möglich ist. Nach ihm darf nur die Arbeitskraft in vollem Eigentume des Herrn stehen, die sittliche, religiöse Persönlichkeit des Sklaven erklärt er unter allen Umständen für unantastbar. Das Recht, eine Familie zu gründen und in ihr zu leben, fordert er auch für den Sklaven.

Alberts Fürsorge für die Sklavenehe zeigen auch seine Sätze über den Eintritt Verheirateter in den Sklavenstand: Eheleute können sich ohne Rücksicht auf den andern Teil nicht in die Sklaverei begeben. Der Mann kann es nur dann, wenn die Rechte der Frau bezüglich des Leibes, der Güter und der Kinder in allem gewahrt bleiben. Der Herr sündigt schwer, wenn er einen Ehemann unter Verletzung genannter Rechte zum Sklaven annimmt und ihn hindert, den der Frau schon zustehenden Rechten zu genügen[3]. Albert hätte hier allerdings noch etwas weiter gehen und die Zustimmung der Frau zur Übernahme des Sklavenstandes verlangen dürfen. Für den Eintritt der Frau in die Sklaverei fordert er die Zustimmung des Mannes[4]. Thomas freilich schließt sich seiner Lehre vollständig an und begründet seine Haltung damit, daß er ähnlich wie Albert sagt, Mann und Frau seien in Bezug auf das Hauswesen nicht gleichgestellt, vielmehr sei der Mann das Haupt des Weibes[5].

Am härtesten stoßen sich die menschenfreundlichen Anschauungen Alberts und die damals noch bestehenden staatlichen Gesetze bei der Frage nach dem Schicksale der Kinder, deren beide Eltern oder Vater bzw. Mutter allein dem Sklavenstande angehörten. Albert spricht von vornherein dem Vater

---

[1] In sent. 4, d. 36, a. 2. [2] In sent. 4, d. 36, a. 4.
[3] In sent. 4, d. 36, a. 5 sol. [4] In sent. 4, d. 36, a. 5 ad q. 2.
[5] Thom., Suppl. q. 52, a. 3. In sent. 4, d. 36, q. 1, a. 3

jedes Recht ab, seine Kinder als Sklaven zu verkaufen, sodann hält er es für eine schwere Sünde, wenn Kinder einer Familie, deren Vater sich allein in den Sklavenstand begeben hat, zu Sklaven gemacht werden, ohne daß die freie Mutter vor der Geburt des Kindes ihre Zustimmung gegeben hat[1]. Dabei wußte er wohl, daß stattliche Gesetze das Mutterrecht nicht achteten. Trotzdem hat er seinen abweichenden Standpunkt mit aller Entschiedenheit geltend gemacht. Keine Beanstandung hat er jenen weltlichen Gesetzen zu teil werden lassen, die die Kinder aus Ehen, deren beide Teile Sklaven waren, dem Herrn zusprachen[2].

4. Die Rechtspflichten bezüglich des irdischen Besitzes.

a) Das Eigentumsrecht.

Die Eigentumslehre, wie sie Albert und nach ihm Thomas vorgetragen haben, ist ein Mittelding zwischen der hochgespannten Auffassung des Eigentums als einer in jeder Hinsicht ausschließlich einem bestimmten Menschen zugehörenden Sache und der Auflösung des Privateigentums im Sinne einer Vergesellschaftung alles Besitzes.

Obenan steht in der Lehre Alberts der Satz, daß der Mensch Gott gegenüber kein Eigentum besitzt[3]. Nicht einmal die eigene Persönlichkeit kann in dieser Hinsicht als Eigentum gelten. Alles, was wir besitzen, haben wir vielmehr als Lehen von Gott erhalten[4]. Wir sind nur Lehensträger Gottes, denen er gewisse Güter zum Gebrauche überlassen hat, und die ihm hierfür Treue und immerwährenden Dienst schulden. Albert fügt aber noch erläuternd bei, daß sich das göttliche Lehen vom menschlichen insofern unterscheide, als es auch gegen Gottes Willen andern übergeben werden könne. Gott lasse dies zu, obschon er es verbiete.

Den Mitmenschen gegenüber gibt es Eigentum, d. h. Güter, die wir unter Ausschluß anderer verwalten und gebrauchen dürfen. Aber, fährt Albert fort, alle Mitmenschen dürfen wir von der Anteilnahme an diesen Gütern nicht ausschließen. Vielmehr haben die in Not befindlichen Mitmenschen ein natürliches Recht auf die in unserem Besitze befindlichen Güter, soweit sie zur Hebung der Not erforderlich sind und wir selber ihrer nicht

---

[1] In sent. 4, d. 36, a. 5 ad q. 1 ad 4 et 5.

[2] In sent. 4, d. 36, a. 4 ad 6.

[3] Par. an. c. 17: Aliena sunt, quae damus. In Matth. c. 6, 11: Nihil est nostrum, si agitur inter nos et Deum: quia nec nos nostri sumus, nec ea, quae nostra esse videntur.

[4] In sent. 3, d. 37, a. 14 contra 4: Dans usuras, omnia habet a Domino Deo in feudum.

bedürfen. Deswegen sind diese Güter sowohl unser, weil wir sie besitzen, aber auch den Mitmenschen zugehörig, weil sie im Falle der Not ein Anrecht auf sie haben. Hinsichtlich der zum standesgemäßen Leben nicht notwendigen Güter ist der Besitzer mehr „Verwalter der Armen" als eigentlicher Herr. Den Satz: „Nach dem natürlichen Recht ist alles im Falle der Not Gemeingut" unterschreibt Albert. Daß er in der äußersten Not dem Bedürftigen oder dessen Beauftragten das Recht beilegt, auch gegen den Willen des Besitzers von dessen Gütern das zu nehmen, was er zur Beseitigung dieser Not braucht, versteht sich von selbst. Der Besitzer würde sich nach ihm sogar schwer versündigen, wenn er sich der Wegnahme widersetzen wollte[1].

Den ganzen irdischen Besitz schätzt Albert überhaupt sehr gering ein. Er bemerkt, daß Geld und Gut unter allen Gaben Gottes die am wenigsten wertvollen seien. Sie sind und bleiben fremdes Gut, uns nur zum Gebrauche überlassen, damit wir unser Leben fristen, geistigen Gewinn erzielen und unser Seelenheil fördern[2].

Ist Eigentum widerrechtlich weggenommen worden, so kann es vor Gericht wieder erstritten werden. Auch die geheime Schadloshaltung erklärt Albert für zulässig, nicht aber die Wiedergewinnung durch Wucher wegen des damit verbundenen Ärgernisses.

b) Die Arten des Erwerbes der zeitlichen Güter.

Albert unterscheidet erlaubte, unerlaubte und ungerechte Erwerbsarten[3].

Als unerlaubten, aber nicht ungerechten Erwerb nennt Albert jenen Gewinn, der durch Unzucht oder verbotenes Spiel erzielt wird. Das so errungene Gut geht in das Eigentum des sündigenden Menschen über. Der bisherige Besitzer gibt ja das Eigentum freiwillig auf. Da aber ein Schandfleck an diesem Gute haftet, will Albert nicht, daß es als Opfer oder als Almosen öffentlich gespendet werde, damit jegliches Ärgernis ausgeschlossen sei[4]. Der unerlaubte Spielgewinn soll indes für fromme Zwecke verwendet werden. Beachtenswert ist sodann noch das Urteil Alberts, daß der, welcher im Dienste eines andern ungerechten Erwerb pflegt, so viel annehmen darf — falls er sonst nichts besitzt —, als zu seinem Lebensunterhalt notwendig ist.

---

[1] In sent. 4, d. 15, a. 14 ad q.; 3, d. 33, a. 3 ad q. 1 ad 3.
[2] In Luc. 12, 15.
[3] In sent. 4, d. 15, a. 24 ad q. 3 ad obi. 2. In Luc. 12, 15
[4] In sent. 4, d. 15, a. 24 ad q. 3 sol.

Das ungerecht Erworbene wird trotz der Besitzergreifung dem früheren Herrn geschuldet, sei es weil gar kein Eigentumsrecht übertragen wurde, wie bei Raub, Betrug und Diebstahl, sei es weil das staatliche oder kirchliche Recht die Zurückforderung sichert, wie dies bei den bezahlten Wucherzinsen der Fall ist[1].

Eine weitläufigere Betrachtung hat Albert dem Handel gewidmet[2]. Er ist klarblickend genug, den Handel nicht als verboten, sondern als nützlich zu erachten, da durch ihn ein Austausch des Überflusses eines Landes mit den ihm mangelnden Gütern, die ein anderes Land hervorbringt, bewirkt werde.

Freilich verkennt er dabei trotzdem nicht, daß die Beschäftigung mit dem Handel eine Quelle vieler Übel ist, so der Nachlässigkeit in der Arbeit für Gott, der Begehrlichkeit, der Lüge, der verschiedenen Arten der Benachteiligung der Mitmenschen, der Unterdrückung der Armen und des Wuchers.

Als am meisten in Betracht kommend bezeichnet er drei Haupturſachen, die die Handelsgeschäfte sündhaft machen. Er faßt sie zusammen in den drei Stichworten: Person, Zeit, Art. Sündhaft ist es, wenn gottgeweihte Personen Handel treiben. Einen ehrbaren Verkauf ihrer jährlichen Einkünfte will Albert indes nicht verbieten. — Sünde ist es ferner, an Feiertagen Handel zu treiben, oder die neuen Früchte in Massen aufzukaufen und den Preis in die Höhe zu treiben, so daß eine Teuerung entsteht, indem der Aufkaufende seine Ware verkauft, wann er will. — Endlich kann man sich auch dadurch vergehen, daß man die Verträge durch Betrug und Täuschung fehlerhaft macht oder einen ungerecht hohen Preis fordert. Als gerechten Preis bezeichnet Albert jenen, der den Wert einer Sache so angibt, wie sie ihn zur nämlichen Zeit im Verkehre besitzt.

Das Monopol verwirft unser Meister vollständig. Es ist nach ihm aus unsittlichem Streben entstanden und führt zu neuer Unsittlichkeit.

Dem Darlehensvertrag hat Albert deswegen besondere Aufmerksamkeit geschenkt, weil sich an ihn auch damals häufig die Sünde des Wuchers anknüpfte[3]. Es war ein schwerer Kampf, den die Kirche Jahrhunderte hindurch gegen diese Sünde führte, zumal die Geldwirtschaft immer neue Gründe vorbrachte, um einen Geldzins in mäßigen Grenzen als erlaubt hinzustellen. Nicht nur die Kirchenversammlungen, auch die großen Gottesgelehrten des Mittelalters griffen ein in diesen Streit. Heute noch kann man auf Grund der Zeilen, die Albert geschrieben, die Lebhaftigkeit des Kampfes nachfühlen.

---

[1] In sent. 4, d. 15, a. 24 sol.

[2] In sent. 4, d. 16, a. 46 ad q. 1. In Ps. 70, 16.

[3] In sent. 3, d. 37, a. 13 ff. In Luc. 6, 35.

Seine Gründe hat Thomas alle übernommen und auf ihrer Grundlage den Kampf weitergeführt [1].

Beide Gelehrte finden das Besondere des Darlehensvertrages darin, daß bei ihm eine Sache als Eigentum zum Verbrauche übergeben wird gegen die Verpflichtung, dafür eine Sache der gleichen oder einer andern Art, aber von demselben Wert wieder zurückzugeben. Der Entleiher will also die Sache verbrauchen, und die geliehenen Sachen sind auch derart, daß ihr Gebrauch eben im Verbrauch besteht, z. B. Wein. Da also die Sache untergehen soll, muß das Eigentumsrecht auch übergehen. Denn sonst wäre der Verbrauch unmöglich. Um die Rechtsgleichheit wiederherzustellen, bleibt also nichts übrig, als nachher wieder eine andere Sache vom gleichen Werte zurückzugeben. Ob auch von derselben Art oder von einer andern, will Albert dem freien Ermessen der Vertragschließenden anheimgestellt lassen. Nach der Auffassung Alberts und seines Schülers gehört Geld auch zu den Gegenständen, auf die sich der Darlehensvertrag beziehen kann. Auch das entliehene Geldstück wird so gebraucht, daß es verbraucht d. h. ausgegeben wird. Es muß also das Eigentumsrecht auf den Darleiher übergehen. Er hat dann ein anderes Geldstück von gleichem Werte zurückzugeben.

Wie ist also das Verhältnis von Gebrauchswert und Eigentumsrecht beim Darlehen? Sie sind so eng verbunden, daß der Gebrauchswert ohne Eigentumsrecht ein Nichts darstellt. Wenn also der zurückzugebende Gegenwert festgesetzt werden soll, dann kann es nur der Wert der Sache selbst sein, weiter nichts. Anderseits kommt das, was etwa der Mitmensch durch geschickten Gebrauch der Sache an Gewinn erzielt, dem Darleiher in keiner Weise zu, denn er hat ja das Eigentumsrecht nicht mehr. Der Entleiher gebraucht seine Sache, also fällt ihm auch aller etwaiger Gewinn zu.

Wollte der Darleiher mehr fordern als den Wert der Sache, so läge nach Albert Raub und Diebstahl vor, nicht schlechthin, da der Entleiher freiwillig das Darlehen begehrt, aber in gewisser Hinsicht, da die Freiwilligkeit eine bedingte ist, insofern der Entleiher das Darlehen eben nicht entbehren kann [2]. Mit Rücksicht auf letzteren Umstand wäre auch eine Verfehlung gegen die Nächstenliebe gegeben. Mehr zurückzufordern, hält Albert darum für naturrechtlich verboten und innerlich verwerflich und erklärt es für ausgeschlossen, daß dies jemals erlaubt werden könne [3]. Wenn es im Alten Bunde heiße: „Du sollst deinem Bruder weder

[1] Thom., S. theol. 2, 2, q. 78. [2] In sent. 3, d. 37, a. 13 ad 1.

[3] In sent. 3, d. 37, a. 13 sol.: Dicendum absque dubio, quod usura mortale peccatum est, et fuit semper in naturali lege et scripta, et nunquam licuit nec licebit dare ad usuras.

Geld noch irgend eine Sache zum Bewuchern geben, sondern nur dem Fremdling", so sei das nur im Sinne der Zulassung zu verstehen.

So uneingeschränkt diese Ausführungen klingen, so hat sie doch Albert an gewisse Voraussetzungen geknüpft. Es ist immer eine Notlage des Nächsten, die Anlaß gibt, ein Darlehen zu begehren[1]. Auch nimmt Albert an, daß der Darleiher durch die Weggabe der Sache selber keine Not leidet, auch um Zurückgabe des Gegenwertes keine Sorge zu haben braucht, und selber gar keine Arbeit aufwendet, während der Entleiher etwaigen Gewinn nur durch seine Arbeit erzielt, der zudem zur Zeit der Übernahme des Geldes noch sehr unsicher ist[2]. Von der Änderung dieser und verwandter Voraussetzungen ausgehend, hat die spätere Theologie bekanntlich später die Forderung eines mäßigen Zinses für erlaubt erklärt.

Damals hielt die Kirche mit Rücksicht auf die ungeänderten alten wirtschaftlichen Verhältnisse an der vollständigen Verwerflichkeit jedes Zinsnehmens fest. Nur der Staat gestattete das Zinsnehmen. Albert meinte, die weltliche Gewalt müsse auch manches Schlechte zulassen, um es in bestimmten Schranken zu halten, da ein vollständiges Verbot doch nichts nützen werde. Ein anderes Mal begründet er das Verhalten des Staates damit, daß er sagt, der Staat habe alle freiwillig geschlossenen Verträge zu bestätigen — eine sehr anfechtbare Begründung! — und wieder erklärt er widerspruchsvoll, der Staat fasse nur das zeitliche Wohl ins Auge, nicht, wie die Kirche, das ewige, darum müsse er das Zinsnehmen für begehrenswert erachten, weil durch dasselbe das zeitliche Wohl vielfache Förderung erfahre[3].

Das Eigentumsrecht an den Wucherzinsen spricht Albert dem Darleiher zu, da der Schuldner sie immerhin freiwillig gebe[4]. Thomas verneint dies und verlangt Rückerstattung[5]. Letzteres verlangt auch Albert, aber er führt diese Pflicht auf das kirchliche Gesetz zurück.

---

[1] In sent. 3, d. 37, a. 13 ad 9: Mutuum et venditio mutui, quod gratis est faciendum ex caritate proximi.

[2] Vgl. hierüber besonders In Luc. 6, 35: Si autem certa sorte manente propter usum, quem habet proximus inde, aliquid certum spero recipere, iam non caritatis est beneficium, sed usura. Ferner: Haec autem usura ... peccatum est avaritiae, contra caritatem proximi, cuius labores in lucro subtrahit certa quantitate, cum ille in usu mutui nullam habeat de lucro certitudinem. Ferner: Ille enim ex necessitate mutuum accipit; et in angustia in lucrum, unde vivat, convertit, et in labore forte aliquid in lucro acquisivit unde vivere posset: et hoc usurarius nihil angustiae passus, nihil laboris impendens, nihil fortunae de diminutione sortis timens, tollit et de angustia et labore, et multa diversitate fortunae proximi, sibi divitias congerit et acquirit.

[3] In sent. 3, d. 37, a. 13 ad 7.

[4] In sent. 3, d. 37, a. 14. Die gegenteilige Ansicht läßt Albert aber ebenfalls zu.

[5] Thom., S. theol. 2, 2, q. 78, a. 3.

Geld auf Wucherzinsen zu nehmen, ist, wie Albert und Thomas übereinstimmend lehren, unter gewissen Voraussetzungen statthaft. Es muß eine Notwendigkeit vorliegen, die gebieterisch die Aufnahme eines Darlehens verlangt. Die Anreizung zur Sünde, die in der Forderung des Darlehens liegt, kann dieses Begehren in diesem Falle nicht unerlaubt machen. Denn an sich verlangt der Entleiher nur etwas Gutes, nämlich das Darlehen. Die Forderung des Wucherzinses ist ganz der Bosheit des Wucherers zuzuschreiben [1].

Das Erbrecht seiner Zeit erkennt Albert als berechtigt an. Nach diesem waren die Kinder die erstberufenen Rechtsnachfolger der Eltern in deren Vermögen. Jedoch erhielten nur die ehelichen oder die gesetzlich als solche anerkannten den vollen Betrag des Erbteiles, die unehelichen hingegen nur einen geringen Teil, und die im Ehebruch oder in anderem verbrecherischen Verkehre erzeugten Kinder gar nichts. Albert betont aber, daß auch für den Unterhalt dieser gesorgt werden müsse [2]. Jene Verordnungen seien gut, da sie geschaffen seien, um den Sünden gegen das sechste Gebot zu steuern und im Kinde den Vater zu strafen. Das Kind als solches soll damit nicht gestraft werden. Die Strafe könne zu seiner Verdemütigung dienen [3].

Für naturrechtlich erklärt es Albert, daß wenn ein Sohn aus dem Hause gewiesen werde, der Vater ihm einen Teil seines Vermögens geben müsse, da der Sohn gleichsam ein Stück seines Vaters in sich trage.

Den Mitgliedern des geistlichen Standes [4] spricht Albert das volle Eigentumsrecht an dem vom Vater ererbten Gute zu. Dagegen glaubt er, daß sie Lehensgüter, die als Lohn für Kriegsdienste bestimmt sind, nicht besitzen können, ohne dem Herrn Unrecht zu tun, andere Lehensgüter aber, für die eine jährliche Gebühr und der Treueid geleistet werden muß, nur unter der Bedingung, daß sie die Gebühr entrichten und jemand stellen, der ihnen in zeitlichen Dingen gleichwertig ist und an ihrer Stelle den Treueid leistet. Er bemerkt, daß das „an vielen Orten" so der Fall sei.

5. Die Rechtspflichten gegenüber der Ehre des Mitmenschen.

Albert spricht nur von den Verletzungen der Ehre.

Zu ihnen zählt er vor allem das unerlaubte, die Ehre des Nebenmenschen schmälernde Reden über dessen Fehler oder Vorzüge [5]. Dieses Fehlers macht sich schuldig, wer dem Nebenmenschen Fehler nachsagt, die er gar nicht hat, wer seine wirklichen Fehler ohne Not verbreitet oder ihm das Gute, das er

---

[1] In sent. 3, d. 37, a. 15. Thom., S. theol. 2, 2, q. 78, a. 4.

[2] In sent. 4, d. 41, a. 12 sol. [3] In sent. 4, d. 41, a. 12 ad 2.

[4] In sent. 4, d. 24, a. 15.

[5] S. theol. 2, tr. 18, q. 117, m. 2, a. 1—4. In Matth. 7, 1 ff.

besitzt, abspricht oder verkleinert. Die sittliche Verwerflichkeit dieser Handlungsweise wird mit dem Hinweis auf die hohe Bedeutung des sittlichen Rufes begründet[1]. In seiner Milde fügt aber Albert bei, eine gewisse Entschuldigung fänden die die Ehre der Mitmenschen schmälernden Reden in der großen Geneigtheit der Zunge, über andere schlecht zu reden. Demgemäß lautet die Entscheidung: Geschehen die bösen Reden nur aus einer gewissen Leichtfertigkeit, so seien sie läßlich sündhaft, hat man aber die Absicht, den guten Ruf zu schädigen, so seien sie Todsünden. Wer aus gerechtem Grunde, z. B. zum Zwecke der Zurechtweisung, soweit notwendig, Fehler offenbart, versündigt sich nicht: „Nicht den guten Ruf nimmt er weg, sondern macht offenkundig die verhüllte Bosheit."

Die Ohrenbläserei unterscheidet sich nach Albert in zwei Dingen von der ehrverletzenden Rede der gewöhnlichen Art. Es wird durch sie nur der gute Ruf eines einzelnen Menschen geschädigt, weswegen sie in der Regel weniger sündhaft ist, sodann geschieht sie in der Absicht, unter Freunden Feindschaft zu säen[2].

Falscher Argwohn und freventliches Urteil werden mit der ungerechten Bevorzugung von Personen von Albert zu jenen Sünden gerechnet, die vorzüglich in einer „Willenstat" bestehen[3].

Der falsche Argwohn besteht darin, daß man ohne Grund von dem Mitmenschen eine schlechte Meinung hegt. Er ist die Wurzel des freventlichen Urteils.

Letzteres wird als ein „bestimmtes nur auf dem Verdacht beruhendes Urteil" bezeichnet. Ein mutmaßliches Urteil zu fällen ist erlaubt, vorausgesetzt, daß äußere Zeichen genug vorhanden sind, um eine erfahrungsgemäße Gewißheit zu schaffen[4]. Sehr fein aber ist beigefügt, daß hierbei große Vorsicht anzuwenden sei, denn oft finde die Bosheit des Urteilenden Zeichen, die in Wirklichkeit keine Zeichen sind. Die edle Gesinnung, die Albert seinen Mitmenschen gegenüber erfüllte, erstrahlt in besonders schönem Lichte in seiner Mahnung, daß man im Zweifel über die Gesinnung oder Tat der Mitmenschen stets das Bessere anzunehmen habe, bis es nicht mehr möglich sei, und

[1] In Ps. 108, 4 nennt Albert die Ehrabschneidung das schlimmste Gift. Wie eine Schlange beiße der Ehrabschneider im Verborgenen. Die Ehrabschneidung sei auch eine sehr törichte Sünde, da der Ehrabschneider nichts gewinne, vielen aber schade. Die Ehrabschneidung zerreiße und zerstöre die Einheit der Kirche.

[2] S. theol. 2, tr. 108, q. 117, m. 2, a. 3. Albert bemerkt, daß Ehrabschneidung und Ohrenbläserei sich besonders gegen die kirchlichen Oberen und die Höherstehenden wendeten. Doppelzüngig seien sie beide, der Ehrabschneider wie der Ohrenbläser, weil sie anders von dem Anwesenden, anders von dem Abwesenden sprächen.

[3] S. theol. 2, tr. 21, q. 129, m. 1 ff.

[4] Vgl. die Beispiele hierzu In Luc. 6, 37.

selbst, wenn es feststehe, daß er Unrecht getan, solle man ihn doch noch zu entschuldigen suchen.

Bis zum verdammenden festen Urteil voranzugehen, ist schwer sündhaft. Ein solches Urteil kann nur Gott allein fällen[1].

6. Die von der Gerechtigkeit geforderten Leistungen an den Staat.

Vier Bedingungen stellt Albert auf, damit die vom Staat geforderten Abgaben gerecht seien: sie dürfen nur mit Zustimmung der rechtmäßigen Obrigkeit auferlegt werden, und nur dann, wenn sie für das Gemeinwohl notwendig oder nützlich sind, als Gegenleistung muß der Schutz und die Verteidigung des Landes geboten werden, endlich müssen die Abgaben mäßig sein, d. h. sie sollen nicht mehr betragen als die Ausgaben für die Beschützung und Regierung des Landes[2].

Ähnliches gilt von den Zöllen und Wegabgaben, die mit Zustimmung des Landes erhoben werden, um auf den Straßen friedliche Zustände zu schaffen[3].

Sind jene vier Erfordernisse vorhanden, so sind die Abgaben pflichtgemäß. Fehlen alle vier, so darf niemand die Eintreibung fordern oder dazu mitwirken. „Kaum ohne Sünde" — die Fassung ist zu ungenau — kann man sich an der Eintreibung beteiligen, wenn die Abgaben in geringerem Grade der Gerechtigkeit zuwiderlaufen.

Mit dem Rechte jener Zeit wird die Steuerfreiheit[4] für alle betont, die teilhaben an der königlichen Würde und an der Ausübung der Regierung: so für den Priesterstand, die Berater des Königs und den Soldatenstand.

Den Kriegsdienst erklärt Albert wie schon die Väter im Hinblick auf das Verhalten des hl. Johannes des Täufers den Soldaten gegenüber für erlaubt[5]. Ja er geht noch weiter, er bezeichnet den Soldatenstand für notwendig, um den Staat zu erhalten und zu schützen. Freilich verkennt er auch nicht die sittlichen Gefahren des Militärdienstes[6]. Als Hauptmißstände nennt er: die Bedrückung Unschuldiger, die Forderung ungerecht hohen Soldes und die Pflege gewisser Übungen und Künste rein nur zur Schaustellung, durch die oft großer Schaden an Leib und Leben wie an andern Gütern entsteht. Albert hebt hier ab auf die Turniere und andere Waffenspiele, die er für unzulässig erachtet.

---

[1] S. theol. 2, tr. 21, q. 129, m. 2 sol.

[2] In sent. 4, d. 16, a. 46 ad q. 2. In sent. 3, d. 37, a. 11.

[3] In sent. 3, d. 37, a. 11. [4] In Matth. c. 17, 25.

[5] In sent. 4, d. 16, a. 46 sol.: Dicendum, quod militia secundum quod militia, secundum se non est illicita, sed abusus (seine Ausartung).

[6] Ebd.: Secundum usum consuetum difficulter exercetur sine peccato.

7. Die Wiedererstattungspflicht[1].

Ist ein Gut widerrechtlich weggenommen, geschädigt oder zerstört worden, so tritt die Pflicht der Wiedererstattung ein. Es muß, falls dies möglich ist, die weggenommene Sache dem Besitzberechtigten wieder zugestellt oder ein anderer, der geschuldeten Sache entsprechender Wertgegenstand ihm übergeben werden.

Nun gibt es freilich auch *Dinge, die nie mehr ganz ersetzt* werden können. Albert macht aber darauf aufmerksam, daß ein Ersatz dadurch möglich werde, daß der zur Wiedererstattung Verpflichtete alles tut, was in seinen Kräften steht, um dem Nebenmenschen Genugtuung zu leisten. Wenn auch dann dieser nicht verzeihe, vor Gott habe man genug getan. Die Wiedererstattung ist kein Teil der Buße, sondern gehört zu der bei der Bekehrung vorausgesetzten sittlichen Willensverfassung, weil ohne den Willen, dieser Pflicht nachzukommen, von einer wahren Buße keine Rede sein kann[2].

Auch die *Mitwirkung* zur Beschädigung der Mitmenschen kann die Wiedererstattungspflicht begründen. Der heute noch übliche Gedächtnisvers für die verschiedenen Arten der Mitwirkung steht auch schon bei Albert. Fünf Arten der Mitwirkung begründen nach ihm Wiedererstattungspflicht: Befehl, Rat, Zustimmung, Gewährung von Unterschlupf, Unterlassung pflichtgemäßen Widerstandes.

Der die Schädigung des Mitmenschen *befohlen* hat, ist Hauptursache des Schadens und hat auch oft den Nutzen aus der Wegnahme des fremden Gutes. Wenn aber letzteres auch nicht der Fall wäre, ist er dennoch zur Wiedererstattung verpflichtet.

Der *Ratende* ist nur dann zur Wiederstattung gehalten, wenn sein Rat wirksamen Einfluß auf Herbeiführung der Beschädigung geübt hat.

Das gleiche gilt von dem, der dem Beschädiger *Lob* spendet.

Wer *Unterschlupf* gewährt, ist wiedererstattungspflichtig, wenn er beabsichtigte, die schlechte Tat zu fördern, nicht aber, wenn er es tut mit Rücksicht auf Verwandtschaft, aus Mitleid oder in der Hoffnung, der Beschädiger werde sich bekehren.

Hat jemand zur Schädigung *stillgeschwiegen* oder keinen *Widerstand* geleistet, so ist er nur dann zur Wiedererstattung verpflichtet, wenn er von Amts wegen hätte einschreiten müssen.

Die *Verheimlichung* des Vergehens bewirkt Wiedererstattungspflicht für den Fall, daß man durch sie am Gewinn und Vergehen teil hat[3].

---

[1] In sent. 4, d. 15, a. 42 ff. [2] In sent. 4, d. 15, a. 45.

[3] Der Satz: „Wer *Gelegenheit* zum Schaden gibt, wird so beurteilt, als ob er den Schaden zugefügt hätte", erklärt Albert In sent. 1, d. 14, a. 16 ad 2 wie folgt: „Wer Gelegenheit zum Schaden gibt, wird als Schädiger angesehen, doch als wirksamer Verursacher des Schadens nur dann, wenn er diesen mit dem bewirkt, der ihn zufügt."

Durch die Wiedererstattung muß die Schädigung voll und ganz gutgemacht werden[1]. Deswegen kann es ungenügend sein, die nämliche Sache später zurückzugeben, z. B. wenn sie an Wert im Handel unterdessen verloren hat. Es muß der volle Wert der Sache, den sie zur Zeit der Wegnahme besaß, erstattet werden. Hat jemand einen besäten Acker umgepflügt, so braucht er nicht den vollen Wert der in Aussicht stehenden Ernte zu erstatten, sondern nur jenen Preis, den der Acker zur Zeit der Schädigung beim Verkaufe gehabt hätte und der sich hauptsächlich durch den Abstand von der Zeit der Ernte bestimmen läßt.

Hindert man jemand ungerechterweise an der Erlangung eines Gutes, z. B. von Würden und Stellen, so braucht nicht so viel ersetzt zu werden, als wenn er von ihm schon Besitz ergriffen hätte. Der die Stelle im Besitz hat, kann sie behalten. Doch verlangt Albert, daß er eine seinen Kräften entsprechende Genugtuung leiste, wie sie dem Urteil erprobter Männer angezeigt erscheine. Wer einen andern wegen seiner Unwürdigkeit von der Erlangung eines Gutes ausschließt, hat nichts zu ersetzen.

Eine Wiedergutmachung der Verletzung von Ehre und gutem Namen[2] fordert Albert selbst für den Fall, daß die Schädigung infolge Weiterverbreitens der ehrenrührigen Reden ins Unbegrenzte gewachsen wäre. Denn, sagt er, die Wiedergutmachung sei dadurch nicht unmöglich geworden. In derselben Weise könne auch die Wiederherstellung des guten Rufes ins Unendliche wachsen[3]. Hat man Unwahres ausgesagt, so muß man vor jenen widerrufen, denen die ehrenrührige Mitteilung gemacht wurde. Hat man nur Wahres ausgesagt, so hat man zunächst zu erklären, man habe das Böse über den Nebenmenschen mitgeteilt in der Absicht, ihn zu schädigen. Wird man dann gefragt, ob das Mitgeteilte wahr sei, so soll man ausweichend antworten. Eine unzureichende, im ersten Teil zu weitgehende Beantwortung der Frage! Zudem will Albert in unzulässiger Weise die Pflicht der Wiederherstellung der Ehre auf jene Fälle beschränken, in denen der sittliche gute Ruf geschwächt wurde. Sei der wissenschaftliche oder militärische Ruf oder etwas Ähnliches geschädigt worden, so liege keine Ersatzpflicht vor, denn diese Dinge begründeten nur „eitle Ehre". Es zeigt ja gewiß von einer geradezu heldenmütigen Demut und Selbstverleugnung, wenn der größte deutsche Gelehrte des Mittelalters so wenig stolz ist auf seine ungeheure wissenschaftliche Arbeit und in ihr auch nicht die geringste Ehre sucht, dennoch ist aber der wissenschaftliche, militärische oder fachmännische Ruf, wenn auch geringer als der

---

[1] In sent. 4, d. 15, a. 43.

[2] In sent. 4, d. 15, a. 43 ad q. 1.

[3] S. theol. 2, tr. 18, q. 117, m. 2, a. 4 ad obi. 2.

sittliche Ruf, so doch höher zu werten als manches andere irdische Gut. Er darf von der Wiedererstattungspflicht nicht ausgenommen werden.

Über den Empfänger[1] der Wiedererstattung hat Albert sehr wohl abgewogene Sätze aufgestellt: Empfänger ist der, dem die in Frage stehende Sache widerrechtlich genommen wurde. Ist der Herr unbekannt, so sind die Armen die berechtigten Empfänger. Ist der Herr bekannt, aber weit entfernt, so muß eine bedeutende Sache, die die Kosten der Zusendung wert ist, ihm übermittelt werden. Steht seine Rückkehr in Aussicht, so kann man die Wiedererstattung aufschieben. Bei Sachen von geringerem Wert kann man ebenfalls mit der Wiedererstattung warten, bis die in Aussicht stehende Rückkehr erfolgt ist; wenn keine Hoffnung auf Rückkehr besteht, so kann man die Sache den Verwandten geben mit der Auflage, sie dem Herrn zuzustellen, wenn er kommen sollte. Sind keine Verwandten da, so kann die Sache in ähnlicher Weise einem Kloster übergeben werden mit der schriftlich festgehaltenen Verpflichtung, sie dem Herrn oder den Erben zu geben, wenn sie erscheinen.

Wer im Kriege andere ungerecht beschädigt hat, soll den Armen des geschädigten Landes oder der staatlichen Gemeinschaft Schadenersatz leisten, nach dem Ermessen des Bischofs jenes Landes.

Hat jemand mit Einwilligung des kirchlichen Obern kirchliche Dinge in unerlaubter Weise an sich gebracht, so ist Ersatz nicht an den ungetreuen Verwalter zu entrichten, sondern der Kirche in der Art, daß sie seinem Nachfolger zukommen.

8. Die ungerechte Bevorzugung.

In dem Abschnitte von der ungerechten Bevorzugung hat Albert, angeregt besonders durch Präpositinus, verschiedene Verfehlungen zusammengefaßt, die Thomas als Verstöße gegen die austeilende Gerechtigkeit bezeichnet und ebenfalls im Zusammenhange behandelt[2]. Albert selbst bespricht sie in der theologischen Summe unter den Sünden, „die vorzüglich in einer Willenstat bestehen“[3] und gibt ihnen die gemeinsame Bezeichnung: personarum acceptio (ungerechte Rücksichtnahme auf Personen).

Die ungerechte Bevorzugung von Personen besteht nach ihm darin, daß eine Person einer andern vorgezogen wird wegen einer Eigenschaft oder einer Tat, die kein Grund für die Bevorzugung sein kann.

---

[1] In sent. 4, d. 15, a. 44.

[2] Thom., S. theol. 2, 2, q. 63.

[3] S. theol. 2, tr. 21, q. 130, m. 1 ff.

In dreifacher Hinsicht, fährt er fort, kann sich diese ungerechte Bevorzugung geltend machen: im richterlichen Verfahren, in der Verleihung kirchlicher Pfründen und im Erweis äußerer Ehre.

In ungerechter Weise mit Rücksicht auf die Personen ein richterliches Urteil zu fällen, bezeichnet Albert als eine Todsünde, als eine Verfehlung gegen das Gebot: „So sollt ihr den Kleinen und den Großen richten, daß ihr wisset, daß das Urteilfällen Gottes ist." [1]

Sehr eingehend beschäftigt sich Albert mit den Grundsätzen, nach denen geistliche Ämter und Würden vergeben werden sollen [2]. Er führt hierüber folgendes aus: Bei Verleihung geistlicher Würden und Ämter geht der Bessere dem weniger Guten voran, denn es handelt sich um geistliche Güter. Darum darf weder der minder gute Verwandte dem Nichtverwandten, noch der Reichere und Mächtigere, wenn er weniger gut ist, dem besseren, gelehrteren und heiligeren Ärmeren vorgezogen werden. Das entgegengesetzte Handeln wäre schwer sündhaft. Albert geht noch weiter: Selbst wenn der Reichere und Mächtigere die Kirche besser schützen könnte als der tugendhaftere ärmere Bewerber, so wäre doch letzterer zu nehmen, weil die Aufgabe der kirchlichen Obern nur die ist, mit dem geistigen Schwerte, durch Wort und Beispiel die Kirche zu verteidigen. Mit dem wirklichen Schwerte für sie einzutreten, hat er keine Pflicht. — Man wird nicht fehlgehen, aus diesen Ausführungen einen starken Widerwillen gegen das kriegerische Auftreten vieler damaliger Bischöfe herauszulesen. In der Betonung der Bevorzugung der Tugendhaftigkeit ging Albert zu weit, auch weiter als Thomas. Dieser hat mit Recht ausdrücklich hervorgehoben, es könne nicht nur Heiligkeit, sondern auch besondere Begabung für die Leitung der Kirche größere Würdigkeit begründen [3].

Dieselbe, wir möchten sagen liebenswürdige, nur seiner hohen Lebensauffassung entspringende Einseitigkeit zeigt sich auch in dem, was Albert über die Bevorzugung im Erweis der äußeren Ehren ausführt. Einer ungerechten Bevorzugung, sagt er, machen sich die schuldig, welche denen Ehre erweisen, die sie nicht verdienen. Nur Tugend und Gnade verdienten Ehre. Den Reichen aber um des Reichtums willen Ehre zu erweisen, sei sündhaft. Schalkhaft fügt er aber bei: einige Ehre müsse man ihnen aber doch zukommen lassen, da sie sonst nicht auszuhalten wären [4].

---

[1] Deut. 1, 17.
[2] S. theol. 2, tr. 21, q. 130, m. 1 ad q.
[3] Thom., S. theol. 2, 2, q. 63, a. 2 sol.
[4] S. theol. 2, tr. 21, q. 130, m. 2.

Zweite Abteilung.

Die mit der Kardinaltugend der Gerechtigkeit verbundenen Tugenden.

Als starke, unbeugsame, die Arme weit über das menschliche Leben ausbreitende hoheitsvolle Macht erschien die Gerechtigkeit schon den Weltweisen des Altertums. Im Christentum hat sie ihre bedeutsame Stellung behalten, doch kam eine noch höhere Macht auch über sie, die christliche Liebe, nicht um sie aufzulösen, wohl aber um sie zu mildern, zu verklären und in Beziehung zu setzen zu dem Urquell des Rechtes und der Liebe, dem gerechten und allbarmherzigen Gott.

Wie groß und weitverzweigt das Gebiet der Gerechtigkeit ist, tritt auch in den Schriften Alberts aufs deutlichste hervor. Keine andere Tugend hat so viele verwandte Tugenden neben sich, Tugenden, die das Eigentümliche der Gerechtigkeit, das dem andern Geschuldete, auf besondern Gebieten wahren. Zehn verwandte Tugenden allgemeiner Art zählt Albert auf, die mit der Gerechtigkeit in engster Beziehung stehen: Wahrheit, Gehorsam, Dankbarkeit, ehrfürchtiges Wohlwollen, Ehrerweisung, Freigebigkeit, Barmherzigkeit, Demut, Religion und Buße; dazu kommen noch die richterlichen Tugenden.

1. Die Tugend der Wahrheit[1].

a) Wesen, Aufgabe und Übung der Tugend der Wahrheit.

Die Tugend der Wahrheit sorgt für das, was sich beim Reden ziemt. Die Sprache ist eine von Gott verliehene Gabe, die dazu dienen soll, die inneren Gedanken und Empfindungen dem Nebenmenschen mitzuteilen. Die Worte sind, wie Albert im Anschluß an Augustinus ausführt, Zeichen für die inneren Gedanken[2]. Ohne sie könnte der Mensch die Vorgänge in seiner Seele nicht kundmachen, weil er als leiblich-geistiges Wesen sie nicht wie der Engel durch Erleuchtung mitteilen kann[3]. Das Wort muß und soll aber auch nur zum Ausdruck der Gedanken, zur Mitteilung des Erkennens und Wollens dienen. Das Geziemende in der Rede besteht also dementsprechend vor allem darin, daß man keine falschen Zeichen für das wählt, was man innerlich denkt und will, oder daß Übereinstimmung herrscht zwischen Herz und Wort[4]. Vollständige Übereinstimmung

[1] Albert redet nur von der Tugend der veritas, nicht, wie später, von der veracitas.

[2] Aug., De mendacio c. 3, n. 3.

[3] S. theol. 2, tr. 20, q. 125, m. 1 sol. Par. an. c. 18.

[4] Par. an. c. 18: Veritas iusta est, quando vere concordant mens, lingua et opera; ut quod sentit quis in corde, hoc proferat ore, et perficiat opere. Zur Liebe der Wahrheit sollen uns vier Gedanken ermuntern: Christus ist die Wahrheit,

verlangt Albert bei der Aussage und dem Wunsche. Beim Befehle aber, meint er, brauche zur Verhütung der Unwahrheit nicht notwendig auch die innere Neigung darauf gerichtet zu sein, daß das Befohlene wirklich vollzogen werde. Der Befehlende könne auch etwas anderes wollen, was mit dem Befohlenen in Beziehung stehe, so wenn der Befehl nur gegeben werde, um jemand zu prüfen oder zu belehren, wie dies Gott Abraham gegenüber getan[1].

Weiterhin soll auch Übereinstimmung herrschen zwischen Wort und Werk. Was man zugesagt hat, soll man halten, soweit es erlaubterweise geschehen kann. Wäre die Erfüllung der Zusage ohne Sünde nicht möglich, so wäre sie zurückzuziehen[2].

Die Tugend der Wahrheit verlangt jedoch nicht, daß man allezeit rede. Es muß sich vielmehr mit dem Reden ein weises Schweigen verbinden, so daß man nicht nur Unerlaubtes, sondern auch an sich Erlaubtes und Nützliches, namentlich aber Unnötiges und Unzeitgemäßes zu reden unterläßt. Viel reden sollen wir nur mit Gott, da wir in dieser Hinsicht nie genug reden können. Sein Lob soll immer in unserem Munde sein. Sonst aber ist Schweigsamkeit vom höchsten Werte für das geistliche Leben, während es das viele Reden schädigt. Schweigsamkeit gibt innere Sammlung und Ruhe des Gewissens, öffnet das Herz der göttlichen Gnade und verleiht Stärke gegen die Widersacher. Sie darf natürlich nur aus tugendhafter Gesinnung hervorgehen und ihren Grund nicht in Eitelkeit oder menschlicher Klugheit haben[3].

b) Gegensätze gegen die Tugend der Wahrheit.

Zu den Gegensätzen gegen die Tugend der Wahrheit zählt an erster Stelle die Lüge[4]. Mit Augustinus bezeichnet Albert die Lüge als „eine in Worten gemachte falsche Mitteilung mit der Absicht zu täuschen"[5]. Bei der Lüge ist ein Widerspruch zwischen äußerem Zeichen und innerem Gedanken vorhanden, insofern das Wort auf andere Gedanken und Empfindungen hinweist, als die sind, die sich in der Seele finden. Es sind die Worte der Lüge darum „falsche Zeichen". Sie sind absichtlich von dem Sprechenden gewählt, so daß er schuld ist, wenn der Mitmensch getäuscht wird. Die berühmte, von Thomas[6] verneinte Frage, ob die Absicht zu täuschen zum Wesen der Lüge gehöre, hat Albert in seinen Werken nicht

die Wahrheit ist immer in sich liebenswürdig, die Wahrheit besiegt alles, die Wahrheit ist unveränderlich.

[1] S. theol. 1, tr. 20, q. 80, m. 2, a. 2 ad obi. 5. [2] Par. an. c. 18.

[3] Par. an. c. 31.

[4] In sent. 3, d. 38, a. 1 ff. S. theol. 2, tr. 20, q. 125.

[5] Aug., Contra mendacium c. 12. [6] S. theol. 2, 2, q. 110, a. 1.

ausdrücklich gestellt und beantwortet. Seine übrigen Darlegungen lassen aber deutlich erkennen, daß er in der „Absicht zu täuschen" das erste Wesensstück der Lüge erblickt[1].

Auch der lügt, der zwar inhaltlich die Wahrheit sagt, aber „in der Absicht zu täuschen". Die Aussage ist in diesem Falle falsch in einer gewissen Hinsicht, nämlich nach der Meinung des Sprechenden. Anderseits sind das bildliche Reden und die scheinbare Bekämpfung der Wahrheit zwecks schulgemäßer Bildung des Geistes keine Lügen, weil hier die „Absicht zu täuschen" fehlt[2].

Albert teilt die Lüge gewöhnlich mit Augustinus[3] ein in Scherz-, Dienst- und Schadenlüge. Daneben unterscheidet er sie auch nach den Beweggründen des Lügens in eine solche, die nur auf die Täuschung abzielt, wozu auch die Scherzlüge gehört, eine solche, die den eigenen Nutzen erstrebt, und eine, die den Mitmenschen schädigen will.

Wie Augustinus erklärt Albert jede Lüge für sündhaft[4]. Jede Lüge zerstört die natürliche Hinordnung der Rede zu dem „besten Zwecke", nämlich der Wahrheit und damit diese selbst[5]. Als an sich schwere Sünde bezeichnet er indes nur die Schadenlüge. Während aber Thomas[6], der ihm hierin beistimmt, den Grund in der Verschiedenheit des Gegensatzes zur Liebe findet, erklärt Albert die ungleiche Sündhaftigkeit der verschiedenen Arten der Lüge aus der Verschiedenheit der Art und Weise, wie in ihnen das eigentliche Wesen der Lüge, die „Absicht zu täuschen", verwirklicht sei. Bei der Scherzlüge sei eine ernstliche Täuschung der Mitmenschen gar nicht beabsichtigt, bei der Dienstlüge sei die „Absicht zu täuschen" wenigstens in ungleich geringerem Grade vorhanden wie bei der Schadenlüge. Letztere ist die Lüge im vollen Sinne[7] des Wortes. Man wird erkennen, daß die Begründung des hl. Thomas klarer und tiefer ist. Scherz- und Dienstlüge sind nur läßliche Sünden, machen aber zur Todsünde geneigt[8].

---

[1] In sent. 3, d. 38, a. 2 ad 1 2: Et huius solutionis causa est, quod cum mendacium sit formaliter intentio fallendi et materialiter falsa significatio ... non dicitur intentio fallendi ex aequo de mendacio pernicioso, officioso et iocoso, sed per prius et posterius. Die andere neuere Ansicht (sunt tamen aliqui aliter dicentes) erwähnt Albert In sent. 3, d. 38, a. 8 sol., ohne sie unmittelbar zu bekämpfen. In der theologischen Summe bezeichnet Albert die Absicht zu täuschen ebenfalls als das formelle Element.

[2] In sent. 3, d. 38, a. 8 ad q.

[3] Super Exod. 1, 17.

[4] S. theol. 2, 2, q. 110, a. 1.

[5] S. theol. 2, tr. 20, q. 125, m. 2 3.

[6] Thom., S. theol. 2, 2, q. 110, a. 4.

[7] In sent. 3, d. 38, a. 8.

[8] In sent. 3, d. 38, a. 2 ad 1 2.

Die Schadenlüge kann wiederum von verschiedener Schwere sein, je nach der Art der beschädigten oder zerstörten Güter. Am allerschwersten erachtet Albert jene, die auf Vernichtung des Glaubens abzielt. Eine Sünde gegen den Heiligen Geist ist die Schadenlüge, wenn sie infolge ihres Beweggrundes gegen die Güte des Heiligen Geistes gerichtet ist.

Frühere Lehrer hatten die Ansicht geäußert, daß eine Lüge, die für den gewöhnlichen Christen eine läßliche Sünde sei, für den Vollkommenen zur Todsünde werden könne. Albert[1] hat, wie Thomas, diese Ansicht abgelehnt.

Die Verstellung[2] bezeichnet Albert als „Tatlüge". Man lügt hier durch das äußere Verhalten. Da dies indes in geringerem Maße als Worte die inneren Gedanken zu enthüllen geeignet ist, so ist bei ihr der Begriff der Lüge in schwächerem Maße verwirklicht. Außer der schlechten gibt es auch eine gute Verstellung. Die im Leben Jesu Christi und der Heiligen vorkommenden „Verstellungen" will Albert nicht vollständig unter die Verstellungen rechnen, da sie Geheimnisse andeuteten.

Die Heuchelei[3] besteht darin, daß man vor andern als gut erscheinen und ihnen gefallen will, obschon dem äußeren Verhalten keine innere Güte entspricht. Um sich den äußeren guten Schein zu sichern, pflegt der Heuchler namentlich die äußeren religiösen Übungen des Fastens, des Gebetes und des Almosengebens. Der Reichere wird letzteres, der Arme das Gebet vorziehen. Das Fasten, meint Albert, ist wegen der damit verbundenen Beschwerden am wenigsten beliebt. Welch richtige Beobachtung des Seelenlebens tritt in dieser Schilderung wieder zu Tage! Die Heuchelei ist teils Tod- teils läßliche Sünde.

Die Schmeichelei zählt Albert nicht der Scherz-, sondern der Schadenlüge bei[4].

Als Gegensätze gegen die Tugend der Wahrheit erwähnt unser Meister endlich noch das Ankämpfen gegen die Wahrheit[5], ihre unberechtigte Verhüllung, ihre Nichtverteidigung, besonders wenn es sich um die religiöse Wahrheit handelt, das viele Reden und das Schweigen in jenen Fällen, in denen man reden sollte. Das viele Reden von eiteln

---

[1] In sent. 3, d. 38, a. 4. S. theol. 2, tr. 20, q. 125, m. 4. Thom., S. theol. 2, 2, q. 110, a. 4 ad 5. In der theologischen Summe bemerkt Albert freilich, für die in der Liebe Vollkommenen sei jede Schadenlüge oder jede aus Neigung zum Lügen hervorgehende Lüge eine Todsünde. Vielleicht ist aber doch zu ergänzen, jede Schadenlüge „an sich".

[2] In sent. 4, d. 16, a. 37 ad 2 5.

[3] In sent. 4, d. 16, a. 37 38 39 40 41. [4] In sent. 4, d. 16, a. 7 ad 4.

[5] S. theol. 2, tr. 20, q. 127.

Dingen ist für das geistliche Leben von größtem Nachteile: es beraubt den Menschen der Reinheit, der Ruhe der Seele, entflammt die Begierlichkeit und macht für Zurechtweisung unzugänglich. Das Schweigen ist dann besonders sündhaft, wenn man nichts redet über Gottes Größe und die Pflichten gegen ihn. Hierüber zu reden ist vor allem Pflicht der Seelenhirten. Dreimal, bemerkt Albert, wurde dem Apostelfürsten gesagt: „Weide meine Lämmer." Der stumme Seelenhirte aber läßt seine Untergebenen Hungers sterben[1]. Man sieht, Albert ist sich der Notwendigkeit des Unterrichts und der Predigt wohl bewußt. Nur dann erachtet er eine zeitweilige Unterlassung der Ermahnung für zulässig, wenn fortgesetzte Ermahnungen die Menschen nur noch schlechter machen würden.

c) Die Lehre vom Eide[2].

Der Lombarde läßt auf die Lehre von der Lüge die Lehre von „der durch einen Eid bekräftigten Lüge" folgen, in welchem Abschnitte aber auch die Lehre vom Eide selbst zur Darstellung gelangt. Albert findet diese Anordnung sachgemäß und weist darauf hin, daß allerdings beim Falscheide der Name Gottes angerufen werde, daß dies aber geschehe in der Absicht, den Nächsten zu täuschen; so richte sich der Falscheid endgültig gegen den Nächsten und nicht „gegen Gott in sich". Will man also den Gedanken Alberts gerecht werden, so ist die Lehre vom Eide der Lehre von der Wahrheit anzugliedern[3]. Thomas ist freilich andere Wege gegangen. Er hat die Lehre vom Eide der von der Tugend der Religion eingegliedert[4].

Der Eid besteht nach Albert seinem Wesen nach in der Anrufung der unveränderlichen Wahrheit zur Bekräftigung der veränderlichen Wahrheit, wie sie sich findet in der menschlichen Aussage oder Zusage.

Albert erklärt den Eid für eine Notwendigkeit im gesellschaftlichen Leben. Die menschlichen Worte und Willensäußerungen sind für sich zu unzuverlässig, als daß man sich bei wichtigen Rechtsgeschäften auf sie allein verlassen könnte. Gott muß als Zeuge und Bürge eintreten, um die notwendige Zuverlässigkeit sicher zu stellen.

Man kann auf verschiedene Art schwören: man kann entweder Gott einfach zum Zeugen anrufen, oder aber zugleich auch seine Strafe

---

[1] In Io. 21, 16 und ähnlichen vielen andern Stellen in den Erklärungen der Evangelien. In Luc. 4, 43 heißt es: Reprehenduntur hoc exemplo in uno loco iacentes, non evangelizantes, sed comedentes et bibentes ea, quae per Evangelium sunt acquisita.

[2] In sent. 3, d. 39, a. 1 ff. In Matth. 5, 33 ff.

[3] In sent. 3, d. 37, a. 6 ad 1; d. 39, a. 1.

[4] Thom., S. theol. 2, 2, q. 89 98.

fordern, für den Fall, daß die Aussage mit der Wahrheit in Widerspruch stehen sollte.

Für die Erlaubtheit des Eides hatte schon Hieronymus in einer für die spätere Theologie maßgebenden Weise das Vorhandensein dreier „Eidesgefährten" verlangt und sich hierfür auf Jeremias[1] berufen, bei dem es heißt: „Du sollst schwören in der Wahrheit, mit Überlegung und in Gerechtigkeit." Der Lombarde hatte die Worte des hl. Hieronymus übernommen und Albert hat sie seiner Lehre gleichfalls zu Grunde gelegt[2]. Auch er erklärt nicht schlechthin den Eid für unerlaubt, wie es manche im Hinblicke auf die Worte des Heilandes getan hatten. Vielmehr betrachtet er die Worte des Heilandes im Zusammenhang mit den andern biblischen Tatsachen und untersucht zum Schlusse das Wesen des Eides selbst in eingehender Weise. In den zehn Geboten ist nach ihm nur der falsche Eid verboten. Gott selber schwört, ja auch Christus und die Apostel schwören. Der Eid selbst aber enthält zwei Dinge: die Aussage der Wahrheit und die Anrufung Gottes. Beide Bestandteile sind ohne Zweifel gut. Es kann sich also nur noch um die Verbindung beider handeln. Albert hält dafür, daß die Verbindung an sich geeignet ist, dem Eid eine höhere Güte zu verleihen, als sie die einfache Bezeugung der Wahrheit besitzt. Mit Rücksicht jedoch auf die Unbeständigkeit der Menschen und seiner Worte sei der Eid insofern gefährlich, als gar leicht Zweifelhaftes oder gar Falsches unter Anrufung der göttlichen Wahrheit ausgesagt werde, was die Ehrfurcht gegen Gott verletze. Daher die Einschränkung auf die Fälle der Notwendigkeit durch die beim Propheten genannten „Eidesgefährten".

In der Matthäuserklärung[3] bleibt Albert dabei stehen, den Eid nur zu den erlaubten Dingen zu rechnen, d. h. zu jenen, die weder geboten noch vollständig verboten, sondern mit Rücksicht auf nicht zu beseitigende Zustände in der Menschheit gestattet sind. Diese Zustände sind die Unzuverlässigkeit der menschlichen Rede und als Folge hiervon der Mangel an Vertrauen auf ihre Glaubwürdigkeit, ferner die Gewohnheit der Lüge und die des Schwörens. Insofern der Eid mit Rücksicht auf diese Mißverhältnisse von Gott gestattet wurde, ist er auch „vom Bösen", weil das Böse eben für Gott Anlaß wurde, den Eid zu erlauben. Weil der Eid nur gestattet ist, muß auch unser Wille stets gegen ihn sein.

In der Sentenzenerklärung hingegen bezeichnet Albert den Eid als gut, aber als ein Übel insofern, als er von dem unbeständigen Menschen oft

---

[1] 4, 2. [2] In sent. 3, d. 39, a. 2.

[3] In Matth. 5, 33: Iuramentum non praecipitur, sed indulgetur infirmitati et ordinatur.

unüberlegt und mit geringer Ehrfurcht abgelegt wird[1]. Deswegen habe ihn auch der Herr verboten.

Bei wem darf man schwören? Albert antwortet: Nur bei Gott dem Herrn, weder bei einem andern Gott noch bei einem Geschöpfe; denn nur Gott allein wohnt jene unveränderliche Wahrheit inne, bei der geschworen wird. Aber auch wenn man bei geschöpflichen Dingen schwört, kann man sich versündigen, sowohl wenn man sie wirklich für geschöpfliche Dinge hält, weil sie in diesem Falle wenigstens als Abbild oder Spur der göttlichen Wahrheit erscheinen, als auch wenn man ihnen göttliche Wesenheit zuerkennt.

Der Eid legt dem Schwörenden immer die Verbindlichkeit auf, ihn zu halten, solange die Erfüllung der Eidespflicht nicht schlimmere Dinge im Gefolge hat. Ein unerlaubter Eid bindet nicht[2].

Bei der Auslegung des Eides sind die Worte in dem Sinne zu nehmen, wie sie der Schwörende verstanden hat. Ist es unmöglich, dies festzustellen, so soll nach dem Urteil zuverlässiger Männer die gewöhnliche Auffassung festgestellt und diese als Richtschnur der Verpflichtung genommen werden[3].

Wie Thomas[4] hält auch Albert die erzwungenen Eide für wirkliche Eide, da der freie Wille der Menschen wohl beeinflußt, aber niemals im strengen Sinne des Wortes gezwungen werden könne. Solchen Eiden wohne deswegen auch vor Gott und dem Gewissen verpflichtende Kraft inne und sie seien zu halten wegen der Ehrfurcht vor der göttlichen Wahrheit. Doch erkennten die irdischen Gerichte solche Eide nicht an, „da der Zwingende es nicht wagen werde, sich dem Richter zu stellen, nachdem er selbst die Gerechtigkeit verletzt habe". Eine sehr seichte Begründung! Ein Weg zur Schadloshaltung aber sei immer gegeben: es könne der, welcher einen Eid gezwungen geleistet habe, dies bei der Obrigkeit anzeigen, und diese müsse den, der den Zwang geübt, zur Wiedererstattung anhalten. Ein Schwur, keine Anzeige zu erstatten, binde wegen seiner unsittlichen Beschaffenheit nicht[5].

Eine in jener Zeit sehr beachtenswerte Frage war die, ob Schwüre bei fremden Göttern oder bei Menschen, z. B. bei Mohammed, abgenommen werden dürften. Die Kreuzzüge brachten des öfteren Fälle, in denen diese Frage brennend wurde. Albert vergleicht diesen Fall mit

---

[1] In sent. 3, d. 39, a. 4 sol.: Unde dicendum sine praeiudicio, quod in se iurare non est malum, sed bonum, sed tamen incautum huiusmodi, et ideo diligenter prohibetur.

[2] In sent. 3, d. 39, a. 7.

[3] In sent. 3, d. 39, a. 8. [4] S. theol. 2, 2, q. 89, a. 7 ad 3.

[5] In sent. 3, d. 39, a. 9 10. Ist der Eid schon verletzt, so soll der Beichtvater die Erfüllung nicht erzwingen. Mahnen darf er (In sent. 4, d. 29, a. 5 ad obi. 3).

jenem, in dem es sich darum handelt, ob man beim Darlehen, das man zu nehmen gezwungen ist, Wucherzins geben dürfe. Wie hier, so ließen beim Eid die in einer Notlage befindlichen Christen die Anrufung von Götzen oder Menschen nur zu, während ihre Absicht nur auf den Eid gehe. Deswegen verdienten sie auch keine Strafe[1]. Thomas vertritt die gleiche Ansicht[2].

Das sündhafte Schwören faßt Albert in dem Begriff periurium zusammen[3]. Er rechnet hierher sowohl das unvorsichtige Schwören wie den Meineid. Das unnütze und unüberlegte Schwören hält er nicht für schwer sündhaft, ebenso nicht die eidliche Bekräftigung einer Scherzlüge, da auch bei dieser die nötige Überlegung und Unterscheidung fehle. Die Bekräftigung einer Unwahrheit durch den Eid erklärt er als Todsünde[4].

Diese Todsünde ist um so schwerer, je heiliger das ist, bei dem geschworen wird. Es ist dies eine augustinische Regel, die Albert als zutreffend bezeichnet[5].

2. Die Tugend des Gehorsams.

Der Gehorsam besteht in der freudigen und treuen Vollführung dessen, was die höchsten oder die untergeordneten Gewalten gebieten. Die höchste Obrigkeit ist Gott selbst, dem alles unterworfen ist.

Als echter Ordensmann hat Albert den Gehorsam überaus hochgeschätzt und eine hohe Vollkommenheit desselben verlangt. Es ist kein wahrer Gehorsam, führt er aus, sich selber durch Überlegung zur Billigung der Gebote zu bringen, und dann sich selber die Ausführung des in den Geboten Enthaltenen zu befehlen. Dem Gehorsam eignet weder Wollen noch Nichtwollen, er kennt nur Hingabe an den Befehlenden. Der wahrhaft Gehorsame ist stets geneigt, die Befehle der Obern ohne weiteres für gut zu halten; er untersucht auch nicht lange, ob sie das Bessere enthalten, sondern sieht das Gebotene stets als das Bessere an. Auf das Gebot der Obrigkeit hin muß manchmal sogar Gutes unterlassen werden[6]. Aber eines schließt Albert aus: auf das Gebot des Vorgesetzten hin darf nie etwas offenkundig Böses getan werden[7]. Im Zweifel wird der Gehorsame das vom Obern Gebotene für gut erachten und es vollziehen[8].

---

[1] In sent. 3, d. 39, a. 6 ad q.

[2] Thom., S. theol. 2, 2, q. 98, a. 4 contra.

[3] In sent. 3, d. 39, a. 3.

[4] In sent. 3, d. 39, a. 5.

[5] In sent. 3, d. 39, a. 6. Vgl. Aug., Ad Publicolam ep. 154.

[6] Par. an. c. 3, n. 2.

[7] In sent. 2, d. 44, a. 4 sol.: Si praecipit peccatum, hoc non est potestatis, sed impotentiae: et ideo in hoc non est obediendum.

[8] Par. an. c. 3, n. 2: Verus oboediens non discernit, utrum bonum vel malum.... Nec discernit inter bonum et melius, nam semper optimum esse iudicat, etiam in

Die erhabenen Wirkungen des Gehorsams sind die besondere Liebe Gottes, sein Wohnen bei uns durch seine Gnade, die Ruhe des Gewissens, die Teilnahme an Gottes Herrschaft: ihm dienen, heißt herrschen[1]. Die Wirkungen erklären sich alle aus dem Wesen des Gehorsams, das Albert als „das freiwillige und vernünftige Opfer des eigenen Willens" bezeichnet. Beweggründe zur freudigen Übung des Gehorsams[2] sind das Beispiel Jesu Christi und der Gehorsam des ganzen Weltalls dem Schöpfer gegenüber, ebenso die Unterwerfung der niederen Geschöpfe unter den Menschen.

Der Gegensatz des Gehorsams ist der Ungehorsam. Er äußert sich darin, daß man in leichtfertiger Weise ein Gebot der Vorgesetzten für ungerecht oder allzuschwer hält, dagegen murrt, das Gebot zu umgehen sucht oder wirklich übertritt. Er ist eine besondere Sünde, wenn das Gebot als solches verachtet wird[3].

Der Liebe schreibt Albert die Neigung zu, das Gebiet des Gehorsams zu erweitern. Das Gesetz der Liebe kennt nach ihm keine Grenze im Gehorsam[4]. Auf den „Gehorsam der Liebe" bezieht er im Unterschiede vom „Gehorsam der Gerechtigkeit" die Worte des Psalmisten: „Aller Dinge Ende habe ich gesehen: gar weit ist dein Gebot."[5]

3. Die Tugend der Dankbarkeit.

Gegenstand der Dankbarkeit ist wie überhaupt bei den der Gerechtigkeit verbundenen Tugenden eine schuldige Leistung. Für die Gaben, die er von andern empfangen hat, spendet der Dankbare Anerkennung in Demut und Ehrfurcht[6]. Besondere Dankbarkeit schuldet der Mensch Gott, mag man Gottes Persönlichkeit, die Größe und Nützlichkeit seiner Gaben, die Liebe des Gebenden, die Freiheit, mit der er seine Wohltaten spendet, oder endlich die Unwürdigkeit des Empfängers betrachten. Alle Gaben aber faßt die Dankbarkeit nur von einer Seite ins Auge, insofern sie nämlich Kundgebungen der Freigebigkeit und Hochherzigkeit sind[7]. Sie äußert sich besonders darin, daß man die Gaben mit Ehrfurcht annimmt, von Herzen dankt, die von Gott verliehenen Gnaden aus ganzer Kraft unbefleckt zu erhalten sucht und mit ihnen arbeitet[8]. Von besonderem Werte ist die Dankbarkeit deshalb, weil sie Vorbedingung für die Verleihung künftiger Gaben ist.

---

dubio, quod iubetur; nisi manifeste appareret, iniquum esse mandatum.

[1] In Ps. 17, 45. [2] Par. an. c. 3, n. 3. [3] Par. an. c. 3, n. 5.
[4] In sent. 2, d. 44, a. 4 sol. [5] S. theol. 2, tr. 23, q. 141, m. 3 ad q. 1.
[6] Par. an. c. 25. [7] In sent. 4, d. 22, a. 4 ad q. 3.
[8] Par. an. c. 25. De mul. forti 22, 1.

Am erhabensten ist eine Dankbarkeit, die aus höchster Liebe hervorgeht. Die Zahl der aus Dankbarkeit gespendeten Gaben kommt nach Albert erst in zweiter Reihe für die Einschätzung der Dankbarkeit in Betracht[1].

Der Dankbarkeit ist die Undankbarkeit entgegengesetzt. Sie ist um so größer, je wertvoller die Gaben sind, die der zur Dankbarkeit Verpflichtete empfangen hat. Albert hält darum dafür, daß Gott den Weisen, den Mächtigen und Reichen sowie den Ordensleuten die Undankbarkeit besonders anrechnet. Die Weisen haben die Güter des Geistes, die Reichen und Mächtigen die Güter der Erde in ausgezeichnetem Maße erhalten und die Ordensleute einen sorgenlosen Unterhalt zur Pflege des beschaulichen Lebens[2].

Die Undankbarkeit hat verschiedene Stufen: wenig Gutes für vieles Gute geben, gar nichts Gutes für erhaltene Wohltaten erweisen, Übles zufügen für kleine oder gar für große empfangene Gaben[3].

4. Die Tugend des ehrfürchtigen Wohlwollens.

Albert betrachtet das ehrfürchtige Wohlwollen — die Pietät — zunächst als natürliche Tugend und bezeichnet diese im Anschluß an Cicero als das besondere Wohlwollen gegen jene, die mit uns durch die Bande des Blutes verbunden sind, vor allem gegen die Eltern[4]. Diese Personen haben eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott als dem Urgrund unseres Seins. Wie wir durch ihn schlechthin sind, so sind wir durch jene in gewisser Hinsicht. Die enge Beziehung zu unserem Ursprung ist also der Grund unserer Verpflichtung zu besonderem Wohlwollen.

Ehrfürchtiges Wohlwollen soll uns auch erfüllen gegenüber dem Vaterlande, das in ähnlichen Beziehungen zu unserem Ursprunge steht wie die Eltern, da wir in ihm geboren und erzogen wurden.

Im übernatürlichen Leben erfährt die Tugend des ehrfürchtigen Wohlwollens eine Vervollkommnung durch die Gabe des ehrfürchtigen Wohlwollens. Diese dehnt unser Wohlwollen aus auf alle, die das Bild Gottes in sich tragen[5], ebenso auf die Kirche, die unsere geistige Mutter ist[6].

Das Wohlwollen zeigt sich darin, daß wir alle, die in diesen besondern Beziehungen zu uns stehen, Ehrfurcht erweisen, ihnen dienstbereit entgegenkommen und sie im Falle der Not unterstützen. Die Verpflichtung ist im vierten Gebote ausgesprochen.

---

[1] In sent. 4, d. 22, a. 4 ad q. 2. [2] In Matth. c. 11, 24.
[3] In Ps. 37, 21. [4] In sent. 3, d. 9, a. 8.
[5] In sent. 3, d. 35, a. 15; 4, d. 15, a. 14 ad q.
[6] In Marc. 10, 19.

5. Die Tugend der Ehrerweisung.

Sehr nahe berührt sich mit der Tugend des ehrfürchtigen Wohlwollens die Tugend der Ehrerweisung.

Hat Albert seine Ausführungen über das ehrfürchtige Wohlwollen auf ein Wort Ciceros aufgebaut, so bildet für die Lehre von der Ehrerweisung vornehmlich ein Satz Augustins die Grundlage. Schon er redet in seinem „Buche von der Dreifaltigkeit“ [1] von dem Dienst, der den Menschen, und jenem, der Gott geschuldet werde, und erwähnt, daß es bereits damals Sitte war, ersteren mit dem Wort dulia, letzteren mit dem Worte latria zu bezeichnen [2].

An diese Bemerkung Augustins knüpft Albert an und behandelt ausführlich die uns obliegende Pflicht, den vernünftigen, nicht endgültig im Bösen verhärteten Geschöpfen Ehre zu erweisen. Er nennt die den vernünftigen Geschöpfen erwiesene Ehre wie Augustinus dulia und unterscheidet sie in gleicher Weise wie dieser von der latria [3].

Wir ehren die vernünftigen Geschöpfe, weil sie den Vorzug besitzen, ein Bild Gottes zu sein. Da aber die Ehre auch Anerkennung und Lohn der Tugend sein soll und das Bild Gottes auch bleibend oder vorübergehend entstellt sein kann, so dürfen wir den Mitmenschen in dem Augenblicke, da sie sündigen, und den Verdammten keine Ehre erweisen. Nach einer sündigen Tat, fügt Albert sehr milde bei, kann man jeden Menschen wieder ehren, weil man nicht weiß, welches sein Seelenzustand ist [4].

Auf einen wichtigen Punkt macht unser Meister noch besonders aufmerksam: die den vernünftigen Geschöpfen geschuldete Ehre verhält sich zu der Gott geschuldeten nicht so wie die Nächstenliebe zur Gottesliebe. Vielmehr geht die Ehre, die wir den Mitmenschen erweisen, unmittelbar auf sie selbst, und wir geben dabei das, was ihnen selbst gebührt. Demnach haben die entsprechenden Tugenden auch nicht nur einen verschiedenen Gegenstand ihrer Betätigung, sondern sie sind auch zwei der Art nach voneinander verschiedene Tugenden [5].

Je näher ein Geschöpf Gott steht, desto größer muß die Ehre sein, die ihm erwiesen wird. Die Gottesnähe wird aber, wie Albert richtig beifügt, nicht nur durch Heiligkeit, sondern auch durch die Würde bedingt, die einer Person eignet. Darum gehen auch obrigkeitliche Personen bei der Ehrerweisung gewöhnlichen Menschen vor.

Wie die früheren Gottesgelehrten nennt Albert die ausnehmend hohe Ehre, die der heiligen Menschheit Jesu Christi, für sich genommen, und der Mutter

---

[1] De trinit. 1, c. 6. [2] In sent. 3, d. 9, a. 1. [3] In sent. 3, d. 9, a. 5.
[4] In sent. 3, d. 9, a. 7. [5] In sent. 3, d. 9, a. 6.

Gottes zukommt, „Überverehrung" (Hyperdulie). Sie ist nach ihm von der einfachen Ehrerweisung nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach verschieden[1].

6. Die Tugend der Freigebigkeit.

Ein Abbild der göttlichen Freigebigkeit soll die Tugend der menschlichen Freigebigkeit sein. Albert bestimmt ihren Begriff dahin, daß sie die Tugend ist, die sich betätigt in der geordneten frohen Hingabe der irdischen, im weiteren Sinne auch der geistigen Güter zum Wohle der Mitmenschen, besonders der bedürftigen. Auch Gott, den Engeln und den Seelen im Fegfeuer gegenüber kann man freigebig sein[2].

7. Die Tugend der Barmherzigkeit.

So knapp die Darstellung der Freigebigkeit in den Werken Alberts gehalten ist, so ausgedehnt und ins einzelne ausgearbeitet ist jene von der Barmherzigkeit[3]. Das erklärt auch, warum sich Albert über die Freigebigkeit so kurz gefaßt hat. Die Werke beider Tugenden sind zum Teil die gleichen, nur die Beweggründe sind verschieden. Zudem steht nach Alberts Anschauung die Tugend der Barmherzigkeit höher, war also in erster Reihe zu berücksichtigen.

Was verleiht der Barmherzigkeit ihr eigentümliches Wesen? Es ist, sagt Albert, das „Mitleiden". Die Barmherzigkeit ist jene Tugend, die uns bewegt, mit dem in Not befindlichen Nebenmenschen Mitleid zu haben und ihn in seiner Not zu unterstützen. Würde man nicht aus Erbarmen mit der Not, sondern aus einem andern Beweggrunde, z. B. aus Freigebigkeit, dem Mitmenschen eine Gabe reichen, so könnte von einem Werke der Barmherzigkeit, von einem Almosen, keine Rede mehr sein. Einzig und allein die Seelenstimmung der Gebenden begründet demnach die Eigenart dieser Tugend. Die Notlage des Mitmenschen ist nur Veranlassung zur Betätigung der Tugend und notwendige Voraussetzung. Es genügt deswegen, daß eine solche wenigstens nach der Meinung des Spenders vorhanden war[4].

Um Mißverständnissen, die sich aus dem Worte „Mitleiden" ergeben könnten, gleich von vornherein zu begegnen, betont Albert aber ganz ent-

---

[1] In sent. 3, d. 9, a. 6 ad q. ad 1; a. 9. [2] Par. an. c. 17.

[3] In sent. 4, d. 15, a. 14 ff. Dazu sind eine Reihe Stellen vor allem aus der Erklärung des Lukasevangeliums zu vergleichen.

[4] In Luc. 3, 11 bemerkt Albert: Non habenti enim dandum est: et non est dandum habenti. Et in hoc peccant plurimi, qui libentius dant habentibus, quam non habentibus. . . . Est enim eleemosyna semen; semen autem non proiicitur super agrum seminatum.

schieden, daß das dem sinnlichen Begehrungsvermögen entspringende Mitleiden nicht notwendig sei. Es genügt, daß das vom höheren Begehrungsvermögen ausgehende vorhanden ist, welches in dem festen Wollen und Wünschen entsteht, daß doch niemand in Elend und Not sein möchte[1]. Albert hält also auch hier strenge daran fest, nichts zu verlangen, was außerhalb der freien Willensverfügung liegt. Stimmungen und sinnliche Gefühle gehören bei ihm nicht zu den gebotenen Dingen.

Damit das Almosengeben eine wirklich tugendhafte Handlung sei, fordert Albert noch, daß es um Gottes willen geübt werde. Aus rein natürlichem Mitleid Almosen geben ist lobenswert, ein vollkommen tugendhaftes Werk ist es nicht.

Der große Lehrer stellt die Werke der Barmherzigkeit ungemein hoch. Er faßt die Barmherzigkeit wohl als eine mit der Gerechtigkeit verbundene Tugend auf, fügt aber bei, daß sie über diese deshalb hinausrage, weil sie in besonderer Weise Christus ähnlich mache. Er hebt auch hervor, daß sie in sehr innigen Beziehungen zur Liebe stehe, die auch sie verklären müsse, die ähnliche Werke befehle, und deren Ordnung auch bei dem Vollzuge der Werke des leiblichen Almosens eingehalten werden müsse. Auch könne das Almosen aus Gründen ehrfürchtigen Wohlwollens gegeben werden, insofern der Gedanke zum Almosengeben bewege, daß der Nebenmensch mit uns gleiche Natur habe und das gleiche Bild Gottes in sich trage. Als Betätigung der Gerechtigkeit erscheine das Almosen deswegen, weil der Besitzer von Gütern die Rechtspflicht habe, das „Überflüssige" den Armen zu geben[2], und anderseits dem Armen ein natürliches und übernatürliches Recht — letzteres als Stellvertreter Christi — zustehe, Unterstützung zu fordern. Albert betrachtet darum auch die Barmherzigkeit stets als eine mit der Gerechtigkeit verbundene Tugend. Thomas tat in seiner Sentenzenerklärung[3] das Gleiche, in der theologischen Summe hingegen hat er sie aus dem alten Verbande losgelöst und zählt sie unter den Wirkungen der Liebe auf, um einen besseren Zusammenhang mit den Werken der geist-

[1] In sent. 4, d. 15, a. 15: Dicendum, quod eleemosyna semper est ex compassione miseriae, quae movet ad dandum: sed est compassio sensibilis multum, et compassio voluntatis, scilicet velle non esse miserum, sive dissensus miseriae, quam patitur pauper.

[2] In sent. 4, d. 15, a. 16 ad q. 1 ad 2: Superfluum non est nostrum, et debemus velle, quod pauper accipiat, quod suum est. Ebenso In sent. 4, d. 15, a. 14 ad q.: Superflui potius est dispensator pauperum, quam dominus. Und vom Armen: Licet sit pauper rebus, tamen habet vicem Christi in accipiendo, qui universorum est Dominus: tunc enim dat ut dispensator pauperi, qui habet rationem patroni, in eo quod accipit vice Christi.

[3] In sent. 4, d. 15, q. 2, a. 1 sol. 3 ad 4.

lichen Barmherzigkeit herzustellen, aber auch aus dem inneren Grunde, weil die Barmherzigkeit tatsächlich der Liebe weit näher steht als der Gerechtigkeit [1]. Albert hingegen denkt beim Almosen vornehmlich an die Verwendung des irdischen Besitzes, und so ist es, zumal in Anbetracht seiner Auffassung des Eigentumsrechtes, erklärlich, warum er an der Eingliederung der Barmherzigkeit unter die mit der Gerechtigkeit verbundenen Tugenden festhält.

Ist das Almosengeben *pflichtgemäß*? Albert antwortet, es sei *teils Gebot teils Rat*. Daß es nicht ausschließlich Rat sei, erhelle aus vielen Stellen der Heiligen Schrift, besonders aber aus der Schilderung des letzten Gerichtes. Es sei freilich schwer, die genauen Grenzen festzustellen, aber zu tadeln seien sicher jene, die allzuleicht für sich Entschuldigungsgründe annähmen.

Um die Pflichtgrenzen wenigstens einigermaßen zu bestimmen, wird zunächst zwischen *notwendigen* und *überflüssigen Gütern* unterschieden. Erstere sind jene, die zur Führung des Haushaltes, zum Unterhalt der Familie und zur Ausübung erlaubter, der Person entsprechender Geschäfte und Ämter notwendig sind. Alles, was darüber ist, gehört zu den „überflüssigen Gütern".

Pflicht und Rat werden nun, soweit die überflüssigen Güter in Frage kommen, geschieden wie folgt: Pflicht ist es, Almosen zu geben, wenn man „*überflüssige*" Güter besitzt und man sieht, daß der Mitmensch in eine *äußerste Not*, in der die Erhaltung des Lebens in Betracht kommt, geraten *werde*, falls man ihm nichts gebe. Steht eine solche Notlage nicht zu befürchten, so ist das Almosengeben nur geraten. In keinem Falle ist aber erst der Eintritt der äußersten Not abzuwarten.

Schwieriger gestaltete sich für Albert die Lösung der Frage, wieweit die Pflicht gehe, *auch vom Notwendigen den Bedürftigen zu geben*. Daß es Fälle geben kann, in denen man gehalten ist, selbst mit notwendigen, aber nicht strenge zur Fristung des eigenen Lebens erforderten Gütern andern zu helfen, steht für ihn fest. Er geht aber noch weiter und sagt, daß man, wenn man anders keine Hilfe leisten könne, alles verkaufen müsse, um den Mitmenschen vor dem Hungertode zu bewahren. Auch *Kirchengut* darf ohne Erlaubnis der zuständigen Behörde genommen werden, wenn es gilt, eine äußerste Not zu beseitigen [2]. Freilich solche Notfälle werden nicht die Regel sein. Im allgemeinen gilt auch für Albert der Grundsatz: es wäre gegen die Ordnung der Liebe, sich selbst arm zu machen, um andern zu helfen [3].

Wie sehr nach Alberts Ansicht die Pflicht, Almosen zu geben, die Gewissen beschwert, erkennt man auch aus der Bemerkung, daß das Gebot,

---

[1] Thom., S. theol. 2, 2, q. 32, a. 1.

[2] In sent. 4, d. 15, a. 25 ad q. 2.

[3] In Luc. 14, 14: Non esset ordo caritatis, se depauperare et aliis ministrare,

Almosen zu spenden, sowohl auf das vierte Gebot zurückgehe, wie auch auf das siebte Gebot: „Du sollst nicht stehlen." [1]

Es ist aber nicht nur die Pflicht des Almosengebens zu untersuchen, sondern auch das Recht, von bestimmten Gütern Almosen zu spenden.

Alberts Sätze lauten [2]:

Jeder hat das Recht, von seinem ihm zur freien Verfügung stehenden Eigentum Almosen zu geben. Unerlaubt aber erworbenes Gut darf ebenfalls dazu verwendet werden, wenn es unser Eigentum geworden ist und das kirchliche Gesetz dem bisherigen Eigentümer kein Recht einräumt, es wieder zurückzufordern.

Von fremdem Gute, das man in seinem Besitz hat, darf und muß man Almosen geben, wenn man einen Menschen in „äußerster Not" antrifft, selber nur „notwendige Güter" besitzt, und der Eigentümer sich in besserer Vermögenslage befindet. Das so gegebene Gut braucht dem Herrn nicht mehr zurückerstattet zu werden. Der Bedürftige hat nur das erhalten, was sein war [3]. Wenn möglich, hat aber eine vorherige Benachrichtigung des Eigentümers stattzufinden. Dagegen ist gleichgültig, ob dieser seine Genehmigung gibt oder nicht. Er würde ja schwer sündigen, wollte er sich weigern, die Genehmigung zu geben.

Kinder können ohne Genehmigung der Eltern kein Almosen spenden, ausgenommen ganz geringwertige Dinge, wie z. B. etwas Brot. Ehefrauen können Almosen von ihrem ehelichen Sondergute und von dem geben, was sie durch eigene Arbeit verdienen, doch so, daß der Mann nicht verarmt. Aus dem übrigen Vermögen dürfen sie ohne Genehmigung des Mannes in mäßiger Weise nur von dem geben, was im täglichen Haushalt verwendet wird. Dienstboten haben an und für sich kein Recht, von dem Vermögen ihres Herrn Almosen zu geben [4].

Mönche können nur mit Erlaubnis der Obern Almosen darreichen, ausgenommen, wenn es gilt, eine „äußerste Notlage" zu beseitigen oder wenn die Genehmigung im allgemeinen zugestanden oder doch vernünftigerweise angenommen werden kann [5].

Was Albert über die Art des Almosenspendens sagt, ist so wohlerwogen, daß seine Ausführungen im besten Sinne des Wortes heute noch zeitgemäß

---

[1] In sent. 4, d. 15, a. 16 ad q. 1. [2] In sent. 4, d. 15, a. 24 ff.

[3] In sent. 4, d. 15, a. 24 ad q. 1 ad obi. 2: A debito simpliciter absolutus est per ius naturae: quia ea, quae erant creditoris, facit esse debita pauperi in tali necessitate.

[4] In sent. 4, d. 15, a. 25. [5] In sent. 4, d. 15, a. 25 ad q. 2.

sind. Er ist ein scharfer Gegner des mitleidlosen Almosenspendens[1], aber auch ein solcher des unüberlegten und unvorsichtigen Spendens. Man muß nach ihm mit freudigem Herzen geben, so daß man nicht über den Verlust der geopferten Güter traurig ist, oder doch die sich emporddrängende Traurigkeit besiegt[2]. Man spende mit Freundlichkeit und zeige niemals Entrüstung. Man gebe rasch, reichlich, warte nicht, bis die Armen bitten, und vergesse die verschämten Armen nicht[3]. Man helfe zuerst dort, wo die Not am größten ist[4]. Man gehe aber auch immer mit Prüfung und Unterscheidung vor. Man berücksichtige einerseits den Stand seines eigenen Vermögens, anderseits die sittliche Verfassung des Empfängers. Leichtfertigen Menschen wie den Schauspielern gebe man nur das, was sie zum Lebensunterhalt unbedingt brauchen[5]. Die Ordnung der Liebe gilt auch für das Almosengeben[6].

Die Verdienstlichkeit des Almosens schildert Albert im Anschlusse an die Heilige Schrift[7]. Das Almosen befreit vom Tode. Es bewirkt Annäherung an die Gnade, insofern die Anhänglichkeit an die irdischen Güter durch deren Weggabe geschwächt und die Hinneigung zur Sünde durch Vollbringung des guten Werkes verringert wird[8]. Das Almosen veranlaßt ferner das Gebet des Armen, der vielleicht die Gnade der Bekehrung für den Geber erfleht[9], zumal da es schon an sich angemessen erscheint, daß Gott eher dem Barmherzigen als dem Unbarmherzigen Barmherzigkeit erweist. — Das Almosen ist ferner ein Werk der Genugtuung für die Sünden. Die Strafe der Sünde wird durch das Almosengeben verringert. — Es bewahrt sodann den Menschen

---

[1] In Luc. 7, 36: Quidam autem ad ostia dant pauperibus vel mittunt et benefaciunt. Quidam intra domos recipiunt procurandos et melius faciunt. Quidam secum in societate et solemnitate et gaudio comesturos, et optime faciunt.

[2] In sent. 4, d. 15, a. 15: Et isti sunt laudabilissimi, qui etiam gaudent dando.... Unde hilaritas est bona conditio dantis: non tamen est de substantia eleemosynae proprie.

[3] Luc. 14, 14: Non exspectes, donec petant, sed voca eos, qui forte propter verecundiam vel metum non venirent.

[4] Ebd.: Isti enim vere pauperes sunt, qui tam in bonis fortunae quam in naturalibus deficiunt: non tantum parum habentes, sed etiam impossibiles ad acquirendum existentes. Et illis maxime est subveniendum: praecipue tamen illis, qui boni sunt et timentes Deum.

[5] Par. an. c. 34, n. 1. In Luc. 6, 30 heißt es allerdings: Qui enim petit, ostendit se esse indigentem. Et hoc debet sufficere bono cordi. Diese Worte sind indes mit den übrigen zusammenzuhalten, wodurch sie ihre Uneingeschränktheit verlieren. Daß sie nicht uneingeschränkt gemeint sind, zeigt auch der Nachsatz: Nec expedit multum curiose rimari, utrum indigeat vel non.

[6] In sent. 4, d. 15, a. 26. [7] In Luc. 6, 36.

[8] In sent. 4, d. 14, a. 19 sol. [9] In sent. 4, d. 15, a. 17 sol.

vor der Sklaverei des Geldes, erwirkt ihm ewige, unvergängliche Güter und auf Erden süße Freude als kostbare, hundertfältige Frucht. — Endlich macht es uns dem himmlischen Vater gleichförmig und erhält uns unsere Mitmenschen. Die Spender des Almosens sind „die Füße des Herrn, die seine heiligen Armen durch diese Welt tragen“ [1].

Albert unterläßt es aber auch hier nicht, ausdrücklich zu betonen, daß nicht in erster Linie die Größe der Gabe die Größe des Verdienstes bestimme. Obenan stellt er mit Recht die Seelen- und Willensverfassung des Gebenden. Und er ruft dafür auch hier das Wort Augustins an, daß „Gott nicht darauf sieht, wie viel, sondern aus wie viel gegeben wird“. Darum ist auch der Arme hinsichtlich dieses Verdienstes nicht schlechter daran als der Reiche. Doch glaubt Albert dies zugestehen zu müssen, daß durch straftilgende Kraft des Almosens und für das durch die Fürbitte der Unterstützten erworbene Verdienst in erster Linie wenigstens die Größe der Gabe bestimmend sei.

Albert und Thomas fassen übrigens in dem Begriffe „Almosen“ nicht nur die Spendung von Gaben an die Bedürftigen zusammen, sondern alle Werke der leiblichen Barmherzigkeit. Sechs der gewöhnlich aufgezählten Werke suchen den in Not befindlichen Lebenden zu helfen [2], das siebte, „die Toten begraben“, beschäftigt sich mit den Toten [3]. Albert sieht des letzteren Bedeutung darin, daß es dem im Tode herrschenden Mangel des Lebens das Abstoßende nimmt, und die Würde des zur Auferstehung bestimmten Leibes schützt. Von der kirchlichen Gemeinschaft Ausgeschlossene dürfen nicht an einem geweihten Orte begraben werden. Schweren Verbrechern wird, „um Schrecken zu verbreiten“, das Liebeswerk ganz verweigert [4]. Überhaupt, sagt Albert, soll man sich um die Leichenbegängnisse der Sünder nicht viel kümmern: „Lasset die Toten ihre Toten begraben.“ Leichenprunk sagt Albert nicht zu. Er habe für die Verstorbenen keinen Wert. Da er jedoch dazu diene, die Traurigkeit der Lebenden zu mildern, sei er zulässig, soll aber von denen, „die dem Ewigen zueilen“, vermieden werden. Die Schmückung der Gräber guter und heiliger Personen lobt

---

[1] In Luc. 7, 44: Sed et illi sui sunt pedes, qui per mundum sanctos suos portant pauperes.

[2] Die rechte Gastfreundschaft, in jener Zeit noch eine sehr wichtige Pflicht, schließt ein Dreifaches ein: Die Ehrbarkeit des Lebens, von der die Gastfreundschaft ein Teil ist, den Besitz der notwendigen Mittel und Freudigkeit beim Aufnehmen. Die Bischöfe sind zu ihr in besonderer Weise verpflichtet. Vgl. In Matth. 10, 11; In Luc. 24, 29.

[3] In sent. 4, d. 15, a. 21. Thom., S. theol. 2, 2, q. 32, a. 2.

[4] In sent. 4, d. 45, a. 10 ad q.

aber unser Meister, weil diese Zier die Herrlichkeit andeute, die dieser Abgeschiedenen warte [1].

Auch die Unterstützung mit geistigen Gütern bezeichnet Albert als Almosen, wenn sie aus Mitleid geschieht [2].

8. Die Tugend der Demut.

Während der hl. Thomas die Demut als eine Art Bescheidenheit und diese als einen Teil der Mäßigkeit bezeichnet [3], erkennt Albert, dem hl. Bernhard [4] folgend, der für ihn in diesem Lehrstücke maßgebend ist, in ihr einen „Teil" der Gerechtigkeit, weil der Demütige sich nur das erweist, was er sich selber schuldet [5]. Die Demut äußert sich darin, daß man, seine Niedrigkeit und Schwachheit voll und ganz erkennend, erwiesenes Lob verachtet und zukünftiges nicht erstrebt.

Die Demut ruht durchaus auf wahrer Selbsterkenntnis. Der Mensch ist tatsächlich, wenn man nur das in Betracht zieht, was er allein ohne Gott vollbringen kann, arm und niedrig. Zudem muß man, um die Berechtigung der Demut klar zu erkennen, nicht nur einzusehen suchen, wie niedrig man in Wirklichkeit ist, sondern auch wie armselig man sein könnte, wenn Gott es anders mit uns beschlossen hätte, und wie armselig man sofort werden würde, wenn Gott seine mächtige Hand zurückzöge [6]. Aus eigener Kraft können wir ja nichts vollkommen Gutes tun und sind zudem stets zum Bösen geneigt. So wohnt die Demütigung in unserem eigenen Innern.

Deswegen will der Demütige nicht nur von andern für niedrig ausgegeben, sondern auch für niedrig angesehen werden, wie er auch selber sich für niedrig erachtet, ohne dabei einen der Mitmenschen zu verachten [7].

Das bekannte, heute noch öfters angeführte, von einem frühmittelalterlichen Malachias herrührende Wort: „Die Welt verachten, sich verachten, niemand verachten, verachten, daß man verachtet wird, diese vier Dinge sind gut", kennt und erwähnt auch Albert [8].

Die Bedeutung der Demut für das sittliche Leben findet er vor allem darin, daß sie, wie sich aus ihrer innigen Beziehung zur Gerechtigkeit ergibt, Ordnung schafft, indem sie jedem den ihm gebührenden Platz anweist und für sich selbst den niedersten als den geziemendsten betrachtet. Gott

---

[1] In sent. 4, d. 45, a. 10 sol. [2] In sent. 4, d. 15, a. 15 sol.

[3] Thom., S. theol. 2, 2, q. 161; ebenso In sent. 3, d. 33, q. 3, a. 2 sol. 3 ad 2.

[4] In cant. s. 47, n. 7: Quis iustus, nisi humilis? Vgl. J. Ries, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard 233.

[5] De mul. forti 16, 3. [6] Par. an. c. 2.

[7] Par. an. c. 2. [8] In Luc. 1, 48.

gegenüber wirkt sie Treue, da sie Gott beläßt, was ihm allein gebührt, nämlich Ruhm und Ehre. Den Demütigen aber macht sie klug in der Bewahrung dessen, was ihr Wesen ausmacht, da sie wohl Zurücksetzung liebt, andern aber keine zuteil werden läßt [1]. — Bei der Errichtung des Tugendbaues in der Seele hat die Demut die wichtige Aufgabe, die Vertiefung zu schaffen, in der seine Grundlagen sicher und fest eingesenkt werden können. Sie ist also wie der Glaube von grundlegender Bedeutung, aber doch in anderem Sinne [2].

Mittel zur Erwerbung und Bewahrung dieser Tugend sind die häufige Betrachtung der eigenen Niedrigkeit, die ständige Unterwerfung unter andere, die Übung der Werke der Demut und die Vergleichung mit besseren Mitmenschen [3].

Den Gegensatz zur Demut bildet der Stolz, der alles in Unordnung bringt.

9. Die richterlichen Tugenden.

Gerechtigkeit und Billigkeit sollen vor allem den Richter zieren [4]. Die richterliche Gewalt kommt von Gott, und alles, was von ihm kommt, ist wohlgeordnet. Verwegen wäre demnach ein Urteilsspruch, wenn der Richter sich die richterliche Gewalt anmaßte, wenn er ohne die nötige Gesetzeskenntnis oder ohne genaue Untersuchung das Urteil fällen würde [5]. Der Angeklagte oder Ankläger würde sich verfehlen, wenn er seine Sache bei einem als ungerecht bekannten Richter anhängig machen würde. Einen Richter, der andern Glaubens ist, anzurufen, ist ebenfalls sündhaft, weil dies gegen die „Ehre des Glaubens" ist.

Als weitere richterliche Tugenden bezeichnet Albert die Milde und Menschlichkeit im Urteil, sowie die Entschlossenheit, das Unrecht zu bestrafen [6]. Er muß überhaupt die vier Haupttugenden besitzen, Klugheit, damit er nicht getäuscht, Gerechtigkeit, damit er nicht gebeugt, Starkmut, damit er nicht erschreckt, Mäßigkeit, damit er nicht von der Leidenschaft hingerissen werde [7].

Ein kirchlicher Oberer darf mit einer öffentlichen Strafe nicht belegt werden, um ihn nicht der Verachtung der Untergebenen preiszugeben [8].

---

[1] In Ps. 118, 75.

[2] In sent. 3, d. 23, a. 3 ad def. Dion. ad 1. Als bestes Kennzeichen wirklichen geistigen Fortschritts bezeichnet Albert das Wachstum in der Demut: Et postremum argumentum omnium cogitationum, locutionum, operum tuorum, an secundum Deum sint, sit tibi iudicium hoc, videlicet si his magis humilis et intra te et Deo plus recollectus et confortatus fueris (De adh. Deo c. 15).

[3] Par. an. c. 2. In Matth. 23, 12. [4] De mul. forti 16, 3.

[5] In Matth. 7, 1 3. In Luc. 18, 2.

[6] De mul. forti 16, 3. [7] In Ps. 7, 12; 2, 10.

[8] S. theol. 1, q. 80, m. 2, a. 4, part. 2 ad 18.

10. Die Tugend der Gottesverehrung.

a) Name, Begriff und Wesen der Tugend der Gottesverehrung.

Die Tugend der Gottesverehrung offenbart sich nach Albert in jenem Dienste und jener Verehrung, die Gott als dem Herrn und Schöpfer der Welt allein gebührt[1]. „Religion" wird diese Tugend von ihm genannt, im Anschluß an Cicero[2]. Doch tritt dieser Name bei ihm zu wenig hervor, während ihn Thomas in seinen beiden großen Hauptwerken, die er ganz besonders in der theologischen Summe mehr in den Vordergrund stellt[3]. Albert redet meist nur von der latria als dem Gott erwiesenen Dienste, aber auch als einer besondern Tugendart[4]. Religion ist ihm mit Rücksicht auf den augustinischen Gebrauch des Wortes mehr das religiöse Leben[5].

Er zählt die Tugend der Gottesverehrung nicht zu den unmittelbar sich auf Gott beziehenden Tugenden, da ihr Gegenstand nicht Gott, sondern eine Gott geschuldete Leistung ist. Er ordnet sie den sittlichen Tugenden, und zwar der Tugend der Gerechtigkeit ein. Albert ist jedoch der Ansicht, daß sie nicht, wie die andern sittlichen Tugenden, die Mitte einhalte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig, da Gott nie genug verehrt werden könne, aber eine Mitte beachte sie doch, nämlich die rechte Vernunft[6].

b) Die Betätigungsweisen der ordentlichen Gottesverehrung.

Die Tugend der Gottesverehrung wirkt sich in verschiedenen Handlungen aus. Trotz ihrer Verschiedenheit haben doch alle ein Ziel, dem Schöpfer die gebührende Ehre zu erweisen. Die ganze Seelenverfassung des durch Gehorsam, Liebe und Verehrung zu Gott hinstrebenden Menschen wird Frömmigkeit genannt.

α) Die Anbetung und das Opfer.

In der Anbetung wird Gott unmittelbar als höchster Herr anerkannt und verehrt. Sie darf darum einem Geschöpfe nicht erwiesen werden[7]. Der heiligen

---

[1] In sent. 3, d. 9, a. 1. [2] In sent. 3, d. 9, a. 3.

[3] Thom., S. theol. 2, 2, q. 81; In sent. 3, d. 33, q. 3, a. 4, sol. 1 corp.

[4] In sent. 3, d. 9, a. 6. Hier wird auch bemerkt, daß latria und dulia nicht unter die eine Tugend der Religion fallen, sondern Arten einer unbenannten Tugend sind.

[5] In sent. 3, d. 9, a. 8 ad 3 4. Vgl. J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus I 365.

[6] In sent. 3, d. 9, a. 2 3: Dicendum, quod religio et cultus Dei non sunt idem: sed religio est observantia colentium derivata ex cultu, et propter cultum observata. Unde dicitur religio quasi religatio: et ligat colentem ad vitam, quae culturae concordat.

[7] In sent. 3, d. 9, a. 4 sol.: Dicendum, quod solus Deus latria colendus est.

Menschheit Jesu Christi aber, sowie allen ihren Teilen ist Anbetung zu erweisen, weil und insoweit sie sich in der Einigung mit der göttlichen Person befinden[1]. Die Opfergaben müssen, nachdem die Worte der Wandlung über sie gesprochen, ebenfalls angebetet werden, wenn nur die Aussprache der Wandlungsworte über jeden vernünftigen Zweifel erhaben ist. Eine nur bedingungsweise Anbetung ist dann geboten, wenn der Priester, der die heilige Handlung vorgenommen hat, entweder unbekannt oder als nachlässig in den priesterlichen Amtshandlungen bekannt ist[2].

Darf Gott auch im Bilde oder in einem Zeichen angebetet werden? Albert bejaht diese Frage, entsprechend der in der Kirche herrschenden Übung. Dem Kreuze, den Bildern des Leidens und der Geheimnisse des Lebens Jesu Christi gegenüber sieht Albert den Erweis der nur Gott zukommenden Verehrung als statthaft an. Solche Bilder und Zeichen, bemerkt er zur Begründung, werden nicht angebetet, insofern sie körperliche Gegenstände sind, sondern insofern sie das Vorbild darstellen. So geht die ihnen erwiesene Ehre auf das Urbild über. Und einen Vergleich zwischen Altem und Neuem Bunde ziehend, stellt er fest, daß es erst in letzterem gestattet worden sei, Gott auch im Bilde zu verehren, da im Alten Bunde Gott sich selber noch nicht in abbildbarer Gestalt gezeigt und der Götzendienst in ungebrochener Kraft die Welt beherrscht habe[3]. In einem Bilde dürfe Gott aber auch im Neuen Bunde nicht angebetet werden, nämlich im Menschen. Die Gefahr wäre zu groß, daß er dadurch zu eitler Ruhmsucht verleitet oder gar selbst für sich Anbetung beanspruchen würde[4].

Erscheinungen gegenüber mahnt Albert zu großer Vorsicht. Sie sollen nicht schlechthin, sondern, wenn man annehmen kann, daß sie Gott zum Urheber haben, nur bedingungsweise angebetet werden. Solche Zurückhaltung ist ein Zeichen wahrer Gottesfurcht, kann also nur nützen, bewahrt vor Irreführung durch Trugbilder und ist ein Ausdruck der Demut, in der man sich himmlischer Erscheinungen für unwürdig hält.

An äußeren Betätigungsweisen der Anbetung zählt Albert auf die Kniebeugung, das Hinwerfen auf die Erde[5] und die Darbringung des Opfers. Letzteres wird allein einer näheren Betrachtung unterzogen.

---

[1] In sent. 3, d. 9, a. 9. Albert bemerkt, daß Christus als Gott außer der latria auch Hyperdulie zukomme, da er aller Ehre würdig sei (ad 2). Albert bezeichnet den Inhalt dieser Christus als Gott zukommenden Hyperdulie als adorare dulia.

[2] In sent. 3, d. 9, a. 11.

[3] In sent. 3, d. 9, a. 4.

[4] In sent. 3, d. 9, a. 4 ad q. ad 2.

[5] In sent. 3, d. 9, a. 9 ad 2 ad dub. In Luc. 4, 8. Sie ist aber nicht ausschließlich Gott vorbehalten.

Es bringt nach unserem Meister am vollkommensten die Gott gebührende Verehrung zum Ausdruck, weil es daran erinnert, daß wir von Gott alles haben, und daß sich Gott selber zu unserer Erlösung geopfert hat[1].

Daß Gott Opfer dargebracht werden müssen, erklärt Albert als naturrechtliches Gebot[2]. Eben deswegen bestanden sie schon vor dem geschriebenen Gesetze. Denn die Vernunft sagt den Menschen, daß die Erlösung von der Sünde vorgebildet werden müsse. Auf gegebenen Anordnungen beruhte jedoch die Art und Weise des Vollzugs des Opfers. Zeit und Heilsabschnitt haben darin große Veränderungen bewirkt, so daß sogar Opfer, die Gott zu einer bestimmten Zeit gefielen, in einer andern von Gott nicht mehr gewollt wurden. Albert führt als Beispiel die blutigen Opfer an. Nach seiner Ansicht waren diese nur vor der Zeit des Götzendienstes und des geschriebenen Gesetzes Gott wohlgefällig. Sobald der Götzendienst begann, seien sie Gott mißfällig geworden, Gott habe sie aber dennoch angenommen, um zu verhüten, daß sie den Götzen dargebracht wurden. Im Neuen Bunde nehme sie Gott in keiner Weise mehr an, da sie der Zeit und der Heilsperiode nicht mehr entsprächen.

Vom Opfer im strengen Sinne des Wortes unterscheidet Albert die Gaben, die zum Unterhalt der Diener des Heiligtums gespendet werden, sodann die „Opfer" im übertragenen Sinne.

Es werden nämlich auch bestimmte Tugendwerke „Opfer" genannt, die eine gewisse Ähnlichkeit mit dem wirklichen Opfer haben, weil sie eine Hingabe oder Zerstörung oder Verzicht in sich schließen und zur Ehre Gottes geschehen. So unterscheidet man ein Opfer des Herzens, des Mundes und der Tat. Unter dem ersten versteht man die Selbstverdemütigung und die Betrübnis der Seele über die begangenen Sünden, unter dem zweiten das Lob Gottes und das Bekenntnis der Sünden, unter dem letzten die Hingabe des Lebens oder der Güter um Gotteswillen sowie die Abtötung des Fleisches durch Enthaltsamkeit[3].

β) Das Gebet.

Drei Begriffsbestimmungen des Gebetes kehren bei Albert immer wieder. Es sind die beiden des hl. Johannes Damascenus, nach denen das Gebet „ein Flehen um das Geziemende von Gott zu erlangen" und „eine Erhebung des Geistes zu Gott" ist, sowie die des hl. Augustinus, der das Gebet als „fromme Erhebung des Gemütes zu Gott" bezeichnet[4]. Albert verbindet sie, indem er sagt, daß beim Gebete das Strebevermögen sich erhebe

[1] In sent. 3, d. 9, a. 8 ad q. 2. [2] In sent. 4, d. 1, a. 8 ad q. 2 ad 1.
[3] In Ps. 4, 6; 19, 4. [4] In Luc. 6, 12. In Matth. 6, 5.

zur göttlichen Güte, der Verstand zur göttlichen Wahrheit und das Verlangen zur Fülle der Reichtümer Gottes.

Das Gebet ist nicht, wie die Anbetung, an Gott allein zu richten. Auch zu den Heiligen dürfen und sollen wir beten. Sie wissen um unser Bitten durch die Offenbarung des Wortes und kraft ihrer eigenen geistigen Natur[1].

Die Notwendigkeit des Gebetes ergibt sich daraus, daß es eine Gerechtigkeitsleistung Gott gegenüber ist. In ihm wird Gott gegeben, was ihm gebührt[2]. Ist das Gebet Bittgebet, so findet es seine Begründung auch in unserer Hilflosigkeit. Aus eigener Kraft können wir gar nichts vollkommen Gutes tun, können Gott auch gar nichts geben, was ihm nicht schon vorher gehörte. Darum bleibt nur die Zuflucht zum Gebete, wenn wir von ihm Hilfe haben wollen[3].

Da wir das Gebet an Gott richten, dürfen wir auch nur um „Geziemendes" bitten. Geziemend aber als Gegenstand des Gebetes zu Gott ist nur das, was zur Erhöhung der Herrlichkeit des göttlichen Reiches und für das Seelenheil der Menschen dienlich ist, nur das Endziel und was zu ihm hinführt. Jedoch darf man in der rechten Weise auch um zeitliche Güter bitten[4].

Soll das Flehen um die „geziemenden" Güter sicher erhört werden, so müssen außerdem weitere Bedingungen erfüllt sein.

Man muß für sich selber die Gaben erflehen. Die Mitteilung von Gaben an andere wird oft durch deren Sünden verhindert[5].

Das Gebet muß „fromm" sein, d. h. es muß aus dem in Liebe tätigen Glauben hervorgehen[6]. Die Sünder erhört Gott nicht. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß Gott alle Bitten jedes Sünders unerhört läßt. Wer sich von seinen Sünden lossagt wie der Zöllner, darf der Erhörung sicher sein, weil er schon zu den Büßenden gehört. Das Gebet dessen, der in seinen Sünden verharren will, hat zwar keine sichere Aussicht auf Erhörung, jedoch gibt ihm Gott doch hie und da jene zeitlichen Güter, um die er gefleht hat. Auch das Gebet der Sünder für andere wird oft erhört[7].

Der aus Liebe tätige Glaube wirkt im Betenden Demut, Sammlung, Reue, volle Ergebung, Einfalt, kindliches Vertrauen, eifriges Verlangen, rechte Meinung. Ein Gebet, bei dem die ganze Absicht auf das Zeitliche gerichtet ist, und das Lippengebet, bei dem es den Anschein hat, als wolle man Gott mit vielen Worten überreden, können keinen Anspruch auf Erhörung haben[8].

---

[1] In sent. 4, d. 45, a. 12. [2] In Matth. 6, 5.

[3] De adhaer. Deo c. 13. [4] In Ps. 23, 8. [5] In Matth. 6, 13.

[6] Über die Zerstreuungen heißt es Par. an. c. 11, n. 2: Officiales cogitationes, licet utiles sint, tamen non sunt tractandae infra divinum officium.

[7] In Luc. 11, 9. In Ioan. 9, 31. [8] In Ioan. 4, 53.

Mit der Frömmigkeit muß sich die Beharrlichkeit im Gebete verbinden. Denn Gott verschiebt oft die Erhörung, entweder um uns zu heißerem Flehen zu entflammen oder um uns größere Liebe zu den Gütern, die wir schon besitzen, und eine größere Demut bei deren Bewahrung einzupflanzen, oder auch in der Absicht, uns höhere Güter als die erflehten zu geben[1].

Endlich müssen wir, wenn die Erhörung sicher sein soll, „im Namen Jesu", oder was das gleiche ist, um Güter beten, die zur Bewahrung und Förderung des Seelenheiles erforderlich sind. Das Merkmal Christi muß demnach nicht nur der Bittende durch den Glauben, sondern auch die erflehte Gabe selber aufweisen[2].

Das Gebet ist von höchstem Werte. Es erhebt des Menschen Herz und Sinn und ihn selbst empor zu Gott, obwohl es scheinen möchte, daß Gott zu den Menschen herabgezogen werde. Es ist ein Werk der Heiligung[3]. Das Gebet ist ferner ein Mittel, allen Übeln zu begegnen, den Schädigungen des bösen Feindes, den körperlichen Leiden und den bösen Taten, sowohl den vergangenen, die das Gebet wieder wegräumt, wie den zukünftigen, vor denen es bewahrt. Das Gebet ist ein Mittel zur Erlangung aller Güter. Es wirkt Gnade von Gott, macht die guten Werke leicht und angenehm und erlangt Frieden und ruhige Zeiten[4].

Der Geist des Gebetes soll unser ganzes Leben durchdringen. Es soll ein einziges, ständiges Gebet sein, ein Gebet des Mundes, des Herzens und der Werke gemäß dem Worte des Heilandes: „Beten ohne Unterlaß."[5] Man genügt dieser Pflicht dadurch, daß man seinen Geist und sein Gemüt nie von Gott durch entgegengesetzte Werke abwendet und in der Übung des Guten nicht aufhört. Dieses allumfassende Gebet ist ein hervorragendes Mittel zur Heiligung unserer Seele[6].

Die Stätte des Gebetes ist vor allem das Gotteshaus. Wie Jesus Christus bei seinem Einzuge in Jerusalem zuerst in den Tempel ging, so sollen auch wir, wenn wir in einen Ort kommen, zuerst uns zur Kirche begeben und dann unsern Geschäften nachgehen. Das Haus des Herrn ist erbaut als Stätte des Gebetes und des Opfers[7].

---

[1] In Ps. 5, 4; 87, 15. De mul. forti 17, 1.

[2] In Matth. 6, 13. In Ioan. 14, 14: In nomine enim Christi omnia impetrantur, dum nota nominis Christi et in petente et in petito demonstratur.

[3] In Baruch. 1, 5.

[4] Vgl. besonders In Ps. 76, 3; In Luc. 11, 2. [5] In Ps. 4, 2.

[6] In Ps. 26, 4. In Ps. 26, 7 macht Albert die Bemerkung, daß die Apostel trotz ihrer Lehrtätigkeit dem Gebet oblagen, und er fährt fort: Ergo docentes Apostoli orabant. Ergo lectores theologiae non excusantur ab officio multo. Ergo fortius auditores non excusantur.

[7] In Apoc. 21, 24.

Das Gebet soll außer für uns auch für unsere Mitmenschen, besonders für die Verstorbenen verrichtet werden.

Der kirchliche Gesang ist ebenfalls eine Art des Gebetes. Er ist die Aufgabe der ganzen Gemeinschaft der Kirche[1].

γ) Die Heiligung des Sonntags[2].

Die Einsetzung des Sonntags führt Albert wie Thomas[3] auf eine Anordnung der Kirche zurück. Er ist der Ansicht, daß die Kirche hierbei eine dreifache Absicht geleitet habe. Die Kirche, sagt er, wollte einige freie Tage schaffen, an denen das Wort Gottes verkündet, der feierliche Gottesdienst abgehalten und Gelegenheit geboten werden konnte, an die ewige Ruhe in Gott und an die Hinordnung des ganzen Lebens auf ihn zu denken; sodann sollte der Sonntag an die Auferstehung Jesu Christi erinnern, die ein noch größeres und herrlicheres Werk Gottes als die Schöpfung ist, auf deren Vollendung einst die Ruhe des Sabbats hinwies, endlich, fügt Albert noch bei — allerdings im Widerspruch mit der geschichtlichen Wirklichkeit —, wollte die Kirche durch Einsetzung des Sonntags die abergläubische Meinung gewisser Sterndeuter unschädlich machen, nach der man die Arbeit am besten in der ersten Stunde des achten Tages beginne, da die Sonne diesen Tag regiert.

Die Sabbatfeier ist im Neuen Testament vollständig abgeschafft. Albert kennt hierfür ebenfalls drei Gründe. Einmal sei im Neuen Bunde der wichtigste innere Grund der Feier weggefallen, die andeuten sollte, daß Christus durch sein Werk Ursache der ewigen Ruhe in Gott sein werde. Sodann habe die Kirche den Schein vermeiden wollen, als ob sie jüdische Gebräuche beibehielte. Endlich habe sie der Ansicht entgegentreten wollen, daß der Sabbat für den Beginn der Arbeiten ungünstig sei, weil Saturn die erste Stunde des siebten Tages beherrsche.

Das Verbot, am Sonntag knechtliche Arbeiten zu verrichten, erklärt Albert ebenfalls für eine kirchliche Anordnung. Nicht gestattet sind neben den Sünden, die auch als „knechtliche Werke" bezeichnet werden können, jene an sich guten Arbeiten, „die zur Knechtschaft der Strafe des Elends dieses Lebens gehören". Ausgenommen sind jedoch die von der Notdurft des Leibes geforderten Arbeiten, z. B. die Bereitung der Speisen[4].

Da Albert die Sonntagsfeier ganz auf die Einsetzung durch die Kirche zurückführt, so schreibt er auch folgerichtig dem Papste die Vollmacht zu,

---

[1] In sent. 4, d. 24, a. 20 sol. [2] In sent. 3, d. 37, a. 7.

[3] S. theol. 2, 2, q. 122, a. 4.

[4] In Luc. 2, 43 wird bemerkt, daß Unmäßigkeit und Spiel, Gelage und Unkeuschheit sowie Schädigung des Mitmenschen den Sonntag entheiligen.

von der Verpflichtung zur Feier des Sonntags zu befreien, wenn die Notwendigkeit oder Nützlichkeit es verlangen, ebenso die Gewalt, Änderungen an der Feier vorzunehmen[1]. Als obersten Grundsatz, der bei solchen Änderungen zu gelten habe, nennt Albert den biblischen, daß nicht die Menschen des Sabbats wegen da seien, sondern der Sabbat der Menschen wegen.

Das, was die Kirche durch die Feier des Sonntags erreichen will, den Menschen zum Sehnen und Streben nach der ewigen Ruhe der Seligkeit zu bringen, hatte sie auch bei Einsetzung der übrigen Feste Gottes und der Heiligen im Auge. Sie sollen den Gedanken an die Ewigkeit den Menschen noch öfter vor die Seele führen, als es der Sonntag allein zu tun vermag.

Eine eingehendere Besprechung der Pflicht, die heilige Messe zu hören, fehlt sowohl bei Albert wie bei Thomas. Es scheint, daß die Zeitverhältnisse in dieser Hinsicht weniger Anlaß zu Klagen boten. Sonst wären die großen Meister doch sicherlich auch auf diesen Gegenstand näher eingegangen.

c) Das Gelübde[2].

Die Lehre vom Gelübde wurde vom Lombarden vollständig in dem Abschnitte von den Ehehindernissen untergebracht. Trotz dieses höchst einseitigen Vorgehens werden aber doch alle Einzelheiten ziemlich eingehend erwähnt und gewürdigt. Albert behandelt die Lehre vom Gelübde ebenda in seiner Erklärung der Sentenzen des Lombarden, wir dürfen sie aber von dort herausheben, weil wohl nur der in einer Erklärung gegebene Zwang ihn veranlaßt hat, das Gelübde im Zusammenhange mit den Ehehindernissen zu besprechen.

Die Lehre vom Gelübde bot Albert eine Reihe bedeutender Schwierigkeiten.

Es galt zunächst die von den Gottes- und Rechtsgelehrten gegebenen Begriffsbestimmungen zu prüfen. Er führt deren fünf an und bezeichnet mit klarem Blicke jene als treffendste, die sich bis zur Stunde in der Theologie behauptet hat. Sie stammt nicht von ihm, „einige frühere Lehrer der Theologie" hatten sie nach seinen eigenen Ausführungen bereits gegeben. Sie lautet: Votum est promissio melioris boni ex deliberatione firmata. Im Sinne Alberts übersetzt, heißt sie: „Das Gelübde ist ein aus vollständig freiem, sorgfältig erwogenem Willensentschluß hervorgegangenes, Gott gegebenes Versprechen, etwas überpflichtiges oder geratenes Gutes zu tun."

Damit scheidet aus der Erörterung das sog. „allgemeine Gelübde" (votum commune) vollständig aus. Das Gelübde im eigentlichen Sinne ist für Albert nur das „besondere Gelübde" (votum singulare)[3]. Gegenstand des „allgemeinen Gelübdes" ist das allgemein Pflichtgemäße, Gegenstand

---

[1] In sent. 4, d. 38, a. 10 ad 5. So auch Thom., S. theol. 2, 2, q. 122, a. 4.
[2] In sent. 4, d. 38, a. 1 ff. [3] In sent. 4, d. 38, a. 7.

des eigentlichen Gelübdes ausschließlich nur das Überpflichtige oder Geratene[1], oder nach der Begriffsbestimmung das „Gute, das besser ist als irgend ein gebotenes Gut".

Diese näheren Erläuterungen, die Thomas in der Sentenzenerklärung[2] in ähnlicher Weise gibt, während die theologische Summe[3] bereits neue Wege aufzeigt, können nun freilich nicht vollständig genügen. Denn sie lassen es unmöglich erscheinen, daß jemals ein pflichtgemäßes Werk Gegenstand des eigentlichen Gelübdes werden kann, obschon daran nicht gezweifelt werden darf, schon aus dem Grunde nicht, weil das Opfer der Bindung des Willens und die höheren Beweggründe, die dem Gelübde zugrunde liegen, sehr wohl auch mit dem pflichtgemäßen Guten verträglich sind und eine schon bestehende Verpflichtung eine zweite anderer Art nicht ausschließt. Anderseits geht es zu weit, wenn Albert dem „allgemeinen Gelübde", also den bei der Taufe, beim Empfang des Bußsakramentes abgelegten Versprechungen ohne Unterschied eine gelübdeähnliche, streng verbindliche Kraft unumwunden zuschreibt. Er meint zwar, wer ein „allgemeines Gelübde" verletze, also ein Gebot, dessen Beobachtung man besonders versprochen, begehe keine weitere Sünde, sondern füge seiner einen Sünde nur noch eine besondere Sündhaftigkeit bei, so daß nur eine zweifache Sünde, aber keine zwei Sünden vorlägen. Es sei einem solchen darum auch keine besondere Buße aufzuerlegen, sondern er sei nur zu mahnen, daß er dem Gebote gehorche und sich seines Gelübdes erinnere. Aber diese Einschränkung bedeutet keine große Milderung, sondern ist nur das Ergebnis der Anwendung seiner Lehre von der mehrfachen Sünde auf das Gelübde. Alberts Ausführungen besagen zu viel hinsichtlich der Taufgelübde, zu wenig in Bezug auf sonstige wirkliche Gelübde, deren Gegenstand ein gebotenes Gut ist[4].

Worin ruht die Festigkeit des Gelübdes und woher kommt seine verbindende Kraft? Sie ruht darin, daß bei dem Gelübde die unsterbliche

---

[1] In sent. 4, d. 38, a. 2 sol.: Dicendum, quod votum proprie dictum non est nisi de his, quae cadunt sub consilio. — Die Möglichkeit des Gelübdes gründet in der Tatsache, daß Gott nicht alles, was wir ihm schulden, durch ein Gebot von uns fordert: Licet Domino totum, quod sumus debeamus, non tamen hoc totum requiritur a nobis (In sent. 4, d. 38, a. 19 ad 1).

[2] In sent. 4, d. 38, q. 1, a. 1 sol. 2. [3] S. theol. 2, 2, q. 88.

[4] In sent. 4, d. 38, a. 8. Die Übertretung des Gelübdes im engeren Sinne wird in gewisser Hinsicht von Albert als verabscheuenswürdiger bezeichnet als die des votum commune: Albert beruft sich hierfür auf den allgemeinen Grundsatz: Quanto altior status, tanto turpius casus. Insofern aber eine dreifache Verpflichtung an das binde, worauf sich das allgemeine Gelübde beziehe, nämlich außer dem Gelübde das Gebot und seine gute Beschaffenheit an sich, sei die Übertretung des allgemeinen Gelübdes verabscheuenswürdiger.

und ewig währende göttliche Rechtheit den Menschen zur sorgfältigsten Überlegung verpflichtet, namentlich da es sich um Dinge handelt, die Gott versprochen werden[1].

Nur Gott können Gelübde gemacht werden, den Heiligen nur insofern, „als Gott in ihnen durch die Fürbitte widerstrahlt".

Unerlaubtes, Abergläubisches, für Gesundheit und Leben Schädliches kann nicht Gegenstand des Gelübdes sein. Derartige Gelübde sind als nicht gemacht anzusehen. Handelt es sich um Gefährliches, so kann man um Aufhebung der Verpflichtung nachsuchen, oder aber man muß, falls sie nicht rechtzeitig gegeben werden kann, das Gelübde brechen, z. B. wenn Armut oder Schwäche das Essen bestimmter Speisen gebieten, von denen zu enthalten man sich durch ein Gelübde verpflichtet hat[2].

Die Verpflichtung, die das Gelübde bewirkt, ist an sich eine schwere[3].

Wer kann Gelübde machen? Albert antwortet: wer ein durchaus freies Gelöbnis machen kann. Pflichten der Gerechtigkeit dürfen nicht verletzt werden, denn „was ungerecht ist, ist nicht besser". Darum können der Sklave, insofern er Sklave, der Mönch, insofern er Mönch, die Gattin, insofern sie Gattin, und der Sohn oder die Tochter, insofern diese ihre Eigenschaft in Betracht kommt, nichts kraft eigener Entschließung allein geloben, ihre Gelübde erhalten vielmehr ihre Kraft durch die Zustimmung der Verfügungsberechtigten, sei es nun, daß diese ausdrücklich oder stillschweigend gegeben wird. Mönche können höchstens Gebete geloben, die die klösterliche Ordnung nicht stören. Frauen können gleichfalls ohne Zustimmung ihres Mannes einige Gebete versprechen. Wallfahrtsgelübde können sie nicht machen. Hat der Mann eingewilligt und erhebt nachher Einsprache, so bleibt das Gelübde dennoch in Kraft. Schwieg er aber und überlegte noch, als das Gelübde gemacht wurde, so hebt seine nachfolgende Einsprache die Wirkung des Gelübdes auf. Umgekehrt ist aber auch der Mann gebunden. Auch er kann keine Gelübde machen, die der ehelichen Gemeinschaft zuwider sind, wenn die Frau widerspricht[4]. Doch glaubt Albert, es könne ein Mann auch gegen den Willen der Frau zwei Gelübde machen, nämlich ins Heilige Land zu ziehen und nach Rom zu wallfahren, vorausgesetzt, daß nicht für die Frau die Gefahr der Unenthaltsamkeit bestehe[5]. In letzterem Falle sei es besser, daheim zu bleiben.

Eine Art der Gelübde hat die Lehrer der Zeit der Scholastik besonders beschäftigt — die ewigen Gelübde, die bei dem Eintritt in einen kirchlichen

---

[1] In sent. 4, d. 38, a. 6. [2] In sent. 4, d. 38, a. 2 ad q. ad 2 3.

[3] In sent. 4, d. 38, a. 4. [4] In sent. 4, d. 38, a. 3.

[5] In sent. 4, d. 37, a. 6 ad 3 über das Kreuzzugsgelübde: Dicendum, quod hoc votum necessarium est pro liberatione terrae sanctae: si tamen sciret probabiliter periculum uxoris futurum, credo quod melius faceret non peregrinando.

Orden abgelegt werden[1]. Sie binden stärker als die gewöhnlichen Gelübde. Namentlich bedingt das zu ihnen gehörende Keuschheitsgelübde die Ungültigkeit einer später etwa versuchten Eheschließung. Eine solche Wirkung hat kein anderes Gelübde, und es war begreiflich, daß schon der forschende Geist des Petrus Lombardus nach dem inneren Grunde dieses Unterschiedes suchte. Er nannte jene Gelübde „feierliche" (solemnia) und bezeichnet alle übrigen als „private" (privata). Diese Einteilung ist für die gesamte spätere Theologie bis zu einem gewissen Grade maßgebend gewesen, nur daß sich vereinzelt schon bei Albert, folgerichtig durchgeführt bei Thomas „feierliche" und „einfache" Gelübde gegenüberstehen.

Die Nachfolger des Lombarden — auch Albert — merkten nämlich bald, daß der Lombarde eine Art der Gelübde vergessen hatte. Das „private" Gelübde ist ihm nämlich jenes, „das im Verborgenen gemacht" wurde, „das nicht bewiesen werden kann, weil es geheim geschah". Nun gibt es aber doch noch Gelübde, die öffentlich vor Zeugen gemacht werden, ohne daß es sich um den Eintritt in einen Orden handelt. Von diesen sagt der Lombarde gar nichts. Albert aber muß schon zugestehen, „daß es notwendigerweise drei Gelübde gebe", private, öffentliche und feierliche. Jedoch entschuldigt er den Lombarden damit, daß er sagt, er behandle das Gelübde nur im Hinblick auf die Ehe, und als Ehehindernis ständen privates und öffentliches Gelübde gleich, weswegen sie als ein Gelübde betrachtet und behandelt würden[2].

Mit dieser Entschuldigung war aber der Sache wenig gedient. Es mußte eine neue Bezeichnung gefunden werden, die „private" und „öffentliche" Gelübde zusammenfaßte, und dies glückte Thomas, der schon in der Sentenzenerklärung von „einfachen" Gelübden redet, und unter diesen jene beiden verstand[3].

Weit schwieriger war die zweite Frage, warum dem feierlichen Gelübde eine besondere Wirkung zukam und den andern Gelübden nicht. Der Lombarde blieb sehr an der Oberfläche, wenn er erklärte, „feierlich" seien jene Gelübde, die „im Angesichte der Kirche" abgelegt würden, und deren Verletzung nicht nur Sünde, sondern auch — wegen der öffentlichen Ablegung — Ärgernis sei. Danach wäre also die Eheschließung nur mit Rücksicht auf das Ärgernis ungültig — eine unhaltbare Auffassung!

---

[1] In sent. 4, d. 38, a. 11 ff.

[2] In sent. 4, d. 38, a. 11 ad q.

[3] In sent. 4, d. 38, q. 1, a. 3, q. 2 sol. Albert hat das Wort ebenfalls, nur noch nicht als Stichwort ausgemünzt. Er sagt In sent. 4, d. 38, a. 11 sol.: Differunt votum solemne et privatum sicut habens obligationem simpliciter et confirmatam obligationem.

Thomas suchte innere Gründe. In der Sentenzenerklärung[1] führt er aus, die feierlichen Gelübde hätten ihre besondere Wirkung deswegen, weil mit dem Versprechen sogleich die volle Hingabe des Versprochenen durch den Eintritt in den Ordensstand erfolge, in der theologischen Summe[2] bezeichnet er als Grund die Weihe, die durch diese Gelübde dem Gelobenden zu teil werde, und die ähnlich jener sei, die das Sakrament der Weihe vermittle.

Anders Albert. Wohl am richtigsten von allen erklärt er, der Grund, warum die einen Gelübde feierlich seien, die andern nicht, die einen eine stärkere Wirkung hätten[3], die andern nicht, ruhe darin, daß der Eintritt in den Orden gemäß einer Anordnung der Kirche die Rückkehr zum weltlichen Leben unmöglich mache. Der Papst habe als oberster Leiter der Kirche das Recht, bestimmte Lebensweisen anzuordnen, aus denen es eine Rückkehr ins weltliche Leben nicht mehr gebe, weswegen auch die Gelübde, durch die die Verpflichtung zu jener Lebensweise übernommen werde, entgegenstehende Handlungen ungültig machten. Wären auch andere Gelübde feierliche, so würden viele durch solche Gelübde gebundene Personen in der Welt herumlaufen, und von ihr sittlich zu Grunde gerichtet werden, es würde Ärgernis entstehen und ein größerer Schaden angerichtet werden, als irgendwelche persönliche Heiligkeit nützen könnte.

Die Grundlage der stärkeren Wirkung des feierlichen Gelübdes ist die Übernahme der Ordensverpflichtungen. Deren Inhalt beruht auf einer Anordnung der Kirche, so daß also in letzter Linie auf eine solche auch die stärkere Wirkung des feierlichen Gelübdes zurückgeht[4].

Ist dem Gelübde eine Bedingung beigefügt worden, so besteht bei deren Nichtvorhandensein auch keine Verpflichtung, da hier der freie Wille die Grenzen der Verpflichtung zieht[5].

Die Frage, ob es auch Gelübde gebe, die ohne ausdrückliche Ablegung in Kraft treten, bejaht Albert. Wer über die angesetzte Prüfungszeit hinaus freiwillig im Kloster bleibt, ist den Gelübden unterworfen. Ausnahmen läßt er zu[6].

---

[1] In sent. 4, d. 38, q. 1, a. 2 sol. 3. [2] S. theol. 2, 2, q. 88, a. 7 sol.

[3] In sent. 4, d. 38, a. 11 sol.: Solemnitas additur supra votum confirmans obligationem voti. Vgl. Schönen, Das Wesen der Gelübdesolennität, in Theol. Quartalschrift 1874, 195 447; 1875, 79 230.

[4] In sent. 4, d. 38, a. 13 sol.: Dicendum, quod, ut communiter dicitur, nihil facit votum solemne, nisi ipsa professio ad certam regulam, in qua approbatus ab Ecclesia continetur modus vivendi. Et huius causa est, quia sola illa facit impossibilem regressum ad vitam saecularem.

[5] In sent. 4, d. 38, a. 19.

[6] In sent. 4, d. 38, a. 20 sol.: Unde tutum etiam videtur mihi, quod in claustris in quibus in periculo castitatis vivunt moniales, multum protelatur, donec desperent

Kann die aus Gelübden entstehende Verpflichtung aufgehoben werden? Im Gegensatz zu der Sentenzenerklärung und auch der theologischen Summe des hl. Thomas, in welch letzterer nur die Möglichkeit einer Aufhebung der aus den feierlichen Gelübden entstehenden Verpflichtungen in Abrede gestellt wird [1], kennt Albert eine eigentliche Aufhebung als Verpflichtung nicht. Er hält nur eine „Umwandlung" für zulässig, und auch eine solche nicht überall [2]. Die zeitlichen Gelübde, meint er, könnten auf diese Weise leicht in etwas Besseres umgewandelt werden, wie z. B. Wallfahrtsgelübde, „da eine große Besserung der Wallfahrer doch nicht eintrete", oder Fastengelübde, bei deren Umwandlung aber man die Reichen anders behandeln müsse als die Armen. Den Reichen seien große Almosen oder sonst etwas Großes aufzuerlegen, das einen Ersatz für den durch den Hunger verursachten Schmerz bilde, den sie beim Fasten hätten aushalten müssen. Eine Befreiung vom Gelübde der Keuschheit hält Albert für ausgeschlossen [3]. Denn eine solche gestatte das gerade Gegenteil des Gelübdes, laufe also auf seine Brechung hinaus. Der Einwand, es könnten durch eine Heirat viele zu Christus und zur Unterwerfung unter die Kirche bekehrt werden, hat auf ihn keinen Eindruck gemacht. Er begegnet ihm mit dem Satze, niemals sei Böses zu tun, um etwas Gutes zu erreichen [4]. Das einfache wie das feierliche Keuschheitsgelübde stehen ihm hierin gleich. Dagegen kann es nach ihm einem Mönche gestattet werden, im Namen der Kirche oder einer kirchlichen Körperschaft Güter zu besitzen oder Seelsorge zu übernehmen. Denn damit sei keine Brechung des Gelübdes gegeben.

Inhaber der Gewalt, die Gelübde zu ändern, ist in ihrem ganzen Umfange der Papst. Als ihm besonders vorbehaltene Gelübde nennt Albert das Gelübde, ins Heilige Land zu ziehen, und die ewigen Gelübde. Die Bischöfe und Erzbischöfe können nach ihm von allen zeitlichen Gelübden befreien, in

---

de hoc, quod aliquis eas legitimo durat matrimonio: et ideo dissimulatur protelatio in claustris Teutoniae. — Tritt jemand in ein Kloster ein, in dem gewohnheitsmäßig die alte Regel gemildert ist, so verpflichtet er sich nur zu der gemilderten Regel. Albert fügt bei: Dicendum quod tales ecclesiae sunt ordinis sancti Benedicti et mutatio inducitur in observantiis ex dissimulatione Praelatorum: quod enim vident Praelati et tamen dissimulant, concedere vel indulgere videntur.

[1] Thom., In sent. 4, d. 38, q. 1, a. 4 sol. 1 ad 3; S. theol. 2, 2, q. 88, a. 11.

[2] In sent. 4, d. 38, a. 16 sol.: Religionem frangere non licet, sed mutare in id, quod est praeter illud, et non contrarium. Ebenso a. 18 sol.: Dispensatio fieri potest, ita quod votum commutetur et non frangatur. In Wirklichkeit rührt die Schärfe Alberts davon her, daß er die Möglichkeit einer uneingeschränkten Aufhebung der Verpflichtung im Auge hat. Daß es auch für ihn Fälle gibt, in denen das Gelübde zu brechen gegebenenfalls nicht zu befolgen ist, wurde bereits erwähnt.

[3] In sent. 4, d. 38, a. 18 ad q. [4] In sent. 4, d. 38, a. 16 ad q. ad obi. 2.

dem Sinne, wie nach ihm überhaupt eine Befreiung vom Gelübde möglich ist[1].

Die verpflichtende Kraft des „allgemeinen Gelübdes" kann niemand ändern. Handelt es sich doch hier um Verpflichtungen, die sich aus göttlichen Geboten ergeben[2].

d) Die Sünden gegen die Tugend der Religion.

Die Lehre über die Sünden, die einen Gegensatz gegen die Tugend der Religion darstellen, ist bei Albert noch recht lückenhaft[3].

Über die schwerste dieser Sünden, den Götzendienst, bei dem die Verehrung, die Gott allein zukommt, einem Geschöpfe erwiesen wird, führt er nichts weiter aus.

Eingehender kommt der Aberglaube zur Sprache[4]. Er war auch zu jener Zeit nicht unbekannt. Albert bespricht seine verschiedenen Arten im Zusammenhang mit der Lehre von dem Einflusse, den die bösen Geister auf das Menschengeschlecht ausüben. Er hält nämlich dafür, daß viele abergläubischen Gebräuche entweder unmittelbar unter Zuhilfenahme der Kräfte der verworfenen Geister vollzogen werden oder doch so, daß irgend etwas von ihnen erwartet wird. Hierin liegt auch das Gefährliche des Aberglaubens. Denn die Unterhaltung solcher naher Beziehungen zu den bösen Geistern ist immer eine Schändung des Glaubens und ein Abfall von ihm, mag er nun durch Worte oder nur stillschweigend durch Handlungen vollzogen worden sein[5].

Albert schreibt dem bösen Feind ein äußerst scharfes Erkenntnisvermögen und die Kraft zu, in unserem Körper zu wohnen, auf die Sinnlichkeit einzuwirken und viele wunderbare Dinge zu tun. Dagegen hält es Albert für ausgeschlossen, daß er in unsern Geist eindringen und den Willen beherrschen könne. Die Absicht, die die verworfenen Geister bei ihren Mitteilungen, die teils unwahr, oft aber auch wahr sind, beseelt, ist immer eine schlechte und zielt auf die Täuschung der Menschen ab[6].

Zu vermeiden sind im einzelnen alle Anrufungen, Beschwörungen[7], Opfer, Beräucherungen und Handlungen der Anbetung, die sich an die verworfenen

---

[1] In sent. 4, d. 38, a. 17. [2] In sent. 4, d. 38, a. 10.

[3] In sent. 3, d. 37, a. 5.

[4] Sein erster Gewährsmann ist hier wieder Augustinus (De doctrina christ. 2, 20). Thomas hat die grundsätzliche Würdigung weit klarer ausgestaltet. Vgl. besonders S. theol. 2, 2, q. 92—96.

[5] In sent. 2, d. 7, a. 12. [6] In sent. 2, d. 7, a. 5 ad q. 2.

[7] In sent. 4, d. 34, a. 9 sol.: Nullo modo quaerenda est per incantatorem medicina. In sent. 4, d. 34, a. 9 ad 2: Necromantia est ars pestifera quoad suas operationes et magis utitur experimentis, quam rationes et vi daemonis utitur pro

Geister wenden, desgleichen auch abergläubische Gebräuche mit Bildern, Spiegeln, Ringen und Zeichen, auch wenn keine ausdrückliche Anrufung des Teufels stattfindet[1].

Daß man aus den Sternverhältnissen einigermaßen auf zukünftige Handlungen der Menschen und auf kommende Ereignisse, wie z. B. Krieg, schließen kann, hält Albert ebenso für eine ausgemachte Sache[2], desgleichen auch daß die Sterne einen Einfluß haben auf die Geburt des Menschen und auf die körperlichen Zustände[3]. Gerade letzterer Umstand ermöglicht es, aus den Sternen die Geschicke der Menschen zu lesen. Bestimmte Sternverhältnisse üben nämlich — wie Albert unrichtigerweise, in der Sterndeuterei seiner Zeit befangen, annimmt — ganz besonders geartete Einflüsse auf die körperlichen Zustände aus. Diese aber wirken erfahrungsgemäß ein auf den Willen, der vielfach in entsprechender Richtung handelt, — jedoch nicht immer, da seine Entschließungen weder von den körperlichen Zuständen noch von den Sternen verursacht werden, sondern aus freier Wahl hervorgehen[4]. Immerhin kann man so mittelbar mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht mit unbedingter Sicherheit, aus den Sternen die zukünftigen Handlungen der Menschen erforschen. Soweit erkennt Albert auch die Sterndeuterei als berechtigt an[5]. Er vergleicht ihr Vorgehen mit dem des Arztes, der auch

---

antidoto, et ideo Ecclesia condemnavit hanc omnino. Albert redet a. 8 davon, daß die Beschwörer täglich tätig sind.

[1] In sent. 2, d. 7, a. 12.

[2] In sent. 2, d. 7, a. 5 sol.: De his, quae dependent a libero arbitrio, dico, quod secundum quod a libero arbitrio pendent, non sciuntur per astra: sed secundum quod significantur in dispositionibus corporum coniectura incerta habetur ab eis.

[3] In sent. 2, d. 15, a. 5.

[4] In sent. 2, d. 7, a. 9 ad q.: Dicendum quod absque dubio ... ortus et aspectus stellarum magnum habent effectum in operibus naturae et artis, sed tamen super nostrum liberum arbitrium non habent. Einen Beleg für Alberts astrologischen Aberglauben bildet auch seine Ansicht über die Kometen. Er sieht in ihnen, Aristoteles folgend, wie das ganze Mittelalter, in Brand geratene Erddünste und meint: Cometes ubique et semper et in omni et per se significat mortes et subversiones, maxime si tempore ascensionis cometes respectu plenae inimicitiae respiciatur a Marte et Saturno. S. theol. 2, tr. 8, q. 31, m. 2, a. 1 ad 1. Albert beruft sich für seine Ansich auf Johannes Damascenus und Albumasar (S. theol. 2, tr. 11, q. 53, m. 1, a. 2 ad q. 1). Den Stern von Bethlehem hält Albert für ein von den Kometen verschiedenes Gebilde. Er sagt über ihn Matth. 2, 2: Non tamen erat cometes, qui in ortibus et in mortibus regum apparere solet: qui est ut facula ardens et non stat diu. ... Motu etiam differebat, quia cum aliae omnes tam verae stellae, quam illae, quae cometae vocantur, in circuitu rotentur, haec sola recta linea tendebat ab Oriente qui est versus Aquilonem, ad Occidentem. ...

[5] In sent. 2, d. 7, a. 5 sol.

aus körperlichen Zuständen auf die seelische Verfassung und auf die Handlungsweise zum voraus schließen kann. Wie freilich die Sterne auf die körperlichen Zustände einwirken sollen, ist damit noch nicht erklärt.

Natürlich lesen nach Albert auch die verworfenen Geister mit ihrem weit schärferen Verstande in den Sternen und stellen diese ihre Erkenntnis in den Dienst der Wahrsager[1].

Daß sich die Seelen des Fegfeuers an den Orten zeigen, an denen sie gefehlt haben, und dann und wann hier befreit werden, glaubt Albert, auf Vorkommnisse gestützt, an deren Wirklichkeit er nicht zweifelt. Auch erscheinen nach seiner Meinung die Seelen der Verdammten vorübergehend zur Abschreckung der Lebenden[2].

Das Loswerfen erklärt Albert für verwerflich, da das Ergebnis lediglich vom Zufalle abhänge, das Loswerfen also ein ganz ungeeignetes Mittel sei, um eine bestimmte Erkenntnis zu gewinnen[3].

Die Deutung der Träume erklärt Albert nicht ganz für verboten. Bei ihnen muß geprüft werden, von wem sie kommen.

Über die Gotteslästerung, eine weitere Verfehlung gegen die Tugend der Religion, ist bei Albert wenig mehr als eine genaue Erklärung der verschiedenen Arten beigebracht, wie sie geschehen kann. Sie vollzieht sich nach ihm durch Worte, sei es daß man Gott etwas beilegt, was ihm nicht zukommt, oder daß man ihm etwas abspricht, was ihm zukommt, oder daß man einem Geschöpfe zuschreibt, was nur Gott zukommen kann. Im weiteren Sinne ist das Wort zu nehmen, wenn die Heilige Schrift davon redet, daß gewisse Menschen „Gott durch ihre Taten lästern" oder daß „Naboth Gott und den König lästerte". Die Gotteslästerung hält Albert in jedem Falle für eine Todsünde, da sie einen ungerechten Angriff auf Gott darstelle[4].

Einläßlicher wird wieder die Lehre von der Simonie dargelegt[5]. Sie war schon vom kirchlichen Rechte ausgebildet und war leider in jener Zeit sehr wichtig[6]. Die Begriffsbestimmung der Rechtsgelehrten, nach der die Simonie „das ernstliche Bestreben ist, eine geistliche Sache oder etwas mit ihr Verbundenes zu kaufen oder zu verkaufen", erklärt Albert für „gut". Die schwere Sündhaftigkeit der Simonie findet er darin, daß geistliche Dinge,

---

[1] In sent. 2, d. 7, a. 5 ad q. 1.

[2] In sent. 2, d. 6, a. 6 ad 2. Albert beruft sich besonders auf Gregor d. Gr.

[3] In Ionam 8.

[4] S. theol. 2, tr. 23, q. 140, m. 3, a. 1 2.

[5] In sent. 4, d. 25, a. 2 ff.

[6] In sent. 4, d. 25, a. 6: Sed hoc hodie vix habet locum, quia fere nullus nisi nummularius habet locum in templo.

deren Wert den weltlicher Dinge unendlich übersteigt, geringer als diese geschätzt werden, da sie, um diese zu erhalten, verkauft oder mit ihnen gekauft werden.

Die einzelnen geistlichen Güter werden nun in vier Klassen unterschieden[1]. Zuerst werden jene geistlichen Güter angeführt, die mit Körperlichem gar nichts zu tun haben und darum auch kein Gegenstand des Verkaufs und so auch nicht der Simonie sein können, wie die Gaben des Heiligen Geistes, die Tugenden und Seligkeiten. Bei andern geistlichen Gütern ist ein Verkauf möglich, aber nur ein simonistischer. Das ist der Fall bei „jenen rein geistlichen Dingen, die in Körperlichem gegeben werden", wie z. B. den sakramentalen Gnaden. Das gleiche gilt bei jenen „wesentlich körperlichen Dingen, die geistlichen Personen zum Unterhalt zugewiesen sind", wie den Pfründen und andern Einkünften der Kirche[2]. Endlich gibt es noch körperliche Dinge, die mit Geistlichem in Verbindung stehen und ohne Simonie verkauft werden können. Hierher gehören die kirchlichen Gefäße, Kelch, Weihrauchbecken, Kreuze, Bücher und ähnliches. Hier ist aber wiederum eine Unterscheidung notwendig: werden diese Dinge von einer Kirche an die andere gegeben, so können sie, so wie sie sind, verkauft werden, wobei natürlich für die Weihe nichts Besonderes entrichtet werden darf; gehen diese Dinge jedoch in den Besitz eines Laien über, so müssen sie von gottgeweihten Personen erst zerbrochen und zu einer Masse zusammengeschmolzen werden, welcher Handlung ein Gebet um Nachsicht wegen des Zusammenbrechens vorauszuschicken ist. — „Auch die Friedhöfe haben augenscheinlich ein geistliches Recht. Sie sind entweder nur geweiht, oder aber es sind auch Tote in ihnen bestattet. Sind sie nur geweiht, so sagt man, daß sie ihrer Weihe entkleidet und zu andern Zwecken verwendet werden können. Wenn aber Leiber der Seligen auf ihnen bestattet sind, so kann der Begräbnisplatz eines solchen Leichnams zu keinem andern Zwecke verwendet werden, da die Asche des Leichnams von der übrigen Erde nicht getrennt werden kann, der Leichnam selbst aber nicht verkauft oder zu andern Zwecken verwendet werden darf, da er zu Lebzeiten ein Tempel des Heiligen Geistes war."

Albert wirft auch die Frage auf, „ob jemand von der Kirche mit dem Papst Simonie begehen könne"[3]. Albert bejaht diese Frage, denn es handle sich nicht um Güter, die sein seien und die er wie die eigenen

[1] In sent. 4, d. 25, a. 5.

[2] Die Einkünfte aus simonistisch erworbenen Pfründen müssen wieder herausgegeben werden. Haben andere zu Gunsten des Pfründeinhabers die Simonie begangen, ohne daß dieser davon wußte, so beginnt die Pflicht des Wiedererstattens erst mit dem Augenblick, in dem er den Tatbestand erfährt (In sent. 4, d. 25, a. 6 ad 2).

[3] In sent. 4, d. 25, a. 4.

vergeben könne, sondern um solche, über die er nur Schirm- und Schutzherr sei.

Der Gottesraub kann nach Albert begangen werden an gottgeweihten Personen durch die Sünde der Unkeuschheit, durch Mord und ähnliche Verbrechen, ferner an Dingen, die dem Gottesdienste dienen, und an Orten, die für ihn bestimmt sind. Die Wegnahme von Kirchengütern, die zum Unterhalte der Diener der Kirche dienen, hält Albert für keinen Gottesraub. Denn sie seien an sich nicht heilig, sondern dienten nur den Bedürfnissen gottgeweihter Personen. Doch sei die Wegnahme solcher Güter eine größere Sünde als der einfache Raub[1]. Thomas vertritt die gegenteilige Ansicht[2].

11. Die Tugend der Buße.

Wie schon die sehr umfangreichen Erörterungen Alberts über die Tugend der Buße zeigen[3], war zu jener Zeit die Lehre von dieser für das Christenleben so außerordentlich bedeutungsvollen Tugend erst auf sichern wissenschaftlichen Boden zu stellen. Aristoteles bot über diese Tugend keinen Aufschluß, die Gottesgelehrten aber waren sich nicht klar, ob die Buße als besondere Tugend zu bezeichnen sei. Wilhelm von Auxerre und seine Anhänger behaupteten, die Buße sei keine Tugend; andere hingegen, die, wie Albert sagt, „den Aussprüchen der Heiligen Ehrfurcht entgegenbrachten", hielten das Gegenteil für richtig. Unser Meister selbst pflichtete letzteren bei: er erklärt die Buße für eine besondere Tugend, und damit hat er das ausgesprochen, was die spätere Theologie ebenfalls festhält.

Als besondere Tugend faßt Albert die Buße deshalb, weil sie, wenn sie auch auf jede Sünde Bezug nimmt, dies doch nur tut unter einem bestimmten Gesichtspunkt, insofern nämlich die Sünde schon begangen wurde, aber doch Verzeihung erlangen kann. In diesem Sinne ist die Buße eine besondere sittliche Zuständlichkeit, die den freien Willen zur Verabscheuung der Sünde antreibt, weil Verzeihung erhofft werden kann.

Sie hängt enge zusammen mit der Haupttugend der Gerechtigkeit. Sie will Gott gegenüber das wieder gutmachen, was der Mensch gefehlt hat. Sie will ihm die vom Menschen an seinen Rechten zugefügte Schädigung ersetzen.

Allerdings können auch noch andere Tugenden die Buße fördern und unterstützen. So insbesondere die Liebe, die Mäßigkeit, die Klugheit.

Welche Seelenkraft wird in erster Reihe durch die Tugend der Buße vervollkommnet? Thomas[4] antwortet, es sei der Wille; Albert hingegen nennt

---

[1] In sent. 3, d. 37, a. 12.

[2] S. theol. 2, 2, q. 99, a. 3 sol.

[3] In sent. 4, d. 14, a. 3 ff.

[4] In sent. 4, d. 14, q. 1, a. 3 sol. 1.

das zornmütige Vermögen, „insofern es zur Vernunft hingeordnet ist", weil die Buße sich gegen die Sünde richte, insofern sie im Menschen sei und letztere auszutilgen suche[1].

Was die wesentliche Betätigung der Tugend der Buße betrifft, den Schmerz über die begangenen Sünden, so ist er in dem Verlaufe der Rechtfertigung nicht das Erste. Zuerst kommt der Glaube an Gott, den Vergelter des Guten und Rächer des Bösen. Aus ihm ergibt sich die Furcht vor der göttlichen Strafe und die Hoffnung auf Verzeihung, und daraus erst der Schmerz über die Sünde, weil Verzeihung zu erhoffen ist[2].

Da es in der Kirche auch ein Sakrament der Buße gibt, war eine Gegenüberstellung der Tugend der Buße und des gleichnamigen Sakramentes notwendig. Albert bemerkt: Insofern die Buße eine seelische Geneigtheit und Tüchtigkeit darstellt, die Sünde zu verabscheuen, ist sie Tugend und nicht Sakrament; als solche hat sie auch keine Teile, insofern aber die Buße ein in äußeren Zeichen geoffenbarter, von der Gnade getragener Schmerz ist, ist sie Sakrament. Die Buße wird also zum Sakrament, indem gewisse äußere Zeichen mit ihr verbunden werden, die die innere Gnade andeuten und verursachen, welche gegen die Sünde gerichtet ist[3].

Dritter Abschnitt.

Die Kardinaltugend der Mäßigkeit und die mit ihr verbundenen Tugenden.

1. Die Mäßigkeit als Haupttugend.

Die Mäßigkeit hält die inneren Bewegungen und die äußeren Werke in den richtigen Schranken[4]. Sie hält schlechte und unnütze Gedanken fern, sorgt aber auch dafür, daß wir uns mit den guten Gedanken nicht länger beschäftigen als zulässig. Sie ordnet die Gemütserregungen und Leidenschaften, sie zügelt den Verstand, den Willen, die Sprache, die Bewegungen aller Glieder, ordnet Taten und Sitten.

Ihr Gegensatz ist das ungeordnete Wesen, das sich und andern unerträglich ist.

Enge hängen mit der Mäßigkeit zusammen die Tugenden der Sanftmut, Bescheidenheit und der Enthaltsamkeit. Maßgebend war auch hier wieder Cicero, der in seiner „Redekunst" diese drei als Teile der Mäßigkeit geltend machte[5].

---

[1] In sent. 4, d. 14, a. 8 sol.

[2] In sent. 4, d. 14, a. 9. [3] In sent. 4, d. 14, a. 5.

[4] Par. an. c. 11. De mul. forti 16, 3. [5] De invent. l. 2.

2. Die mit der Mäßigkeit verbundenen Tugenden.

a) Die Tugend der Sanftmut.

Sie zeigt sich in der Bewahrung der inneren Fassung beim Erleiden von Unrecht und in der Hintanhaltung von Äußerungen der Bitterkeit[1].

Sie kann drei verschiedene Stufen haben. Auf der untersten Stufe wird die Seele erregt, ohne daß sie sich jedoch zu einer Sünde fortreißen läßt, auf der mittleren ist auch die Erregung des Innern ausgeschlossen, und auf der höchsten zeigt sich die Sanftmut nicht nur in der völligen Bereitwilligkeit, die ungerechte Behandlung seitens der Mitmenschen ohne jede Erregung zu dulden, sondern auch in der Geneigtheit, ihnen noch Gutes hierfür zu erweisen, überhaupt „alles nur mit weicher Hand zu berühren“[2].

Die Sanftmut gehört zu den für das gesamte religiös-sittliche Leben bedeutungsvollen Tugenden, was sich schon daraus ergibt, daß Christus auf sich als den Lehrer der Sanftmut verweist. Sie hängt mit der Armut im Geiste zusammen, die ihre Voraussetzung ist. Sanftmut verrät Losgelöstsein vom Irdischen. Anderseits ist sie die beste Vorbereitung für das Anhören des Wortes Gottes. Denn dieses, das uns zuweilen hart tadelt und in unsere Seele hineinsieht, scheint unser Gegner zu sein. Sind wir also ungeduldig, so werden wir ihm niemals zustimmen[3].

b) Die Tugend der Bescheidenheit.

Die Begriffsbestimmung der Bescheidenheit war deswegen nicht so leicht, weil sie von der Tugend der Demut abgegrenzt werden mußte. Thomas faßt, wie schon oben bemerkt, die Demut, die Mäßigung im Spiel und andere körperliche Bewegungen sowie die Mäßigung im äußeren Benehmen und Auftreten, wie auch die Wißbegierde als Arten der Bescheidenheit auf[4]. Albert hingegen hat die Demut bereits als eine der Gerechtigkeit verwandte Tugend ausgeschieden. Nach ihm ist die Bescheidenheit jene Tugend, die das rechte innere und äußere Benehmen sichert[5].

Weiteres erfahren wir von ihm über die Bescheidenheit in zusammenhängender Behandlung nicht. Dagegen wird in der Abhandlung über das Bußsakrament zu dem vorliegenden Lehrstück ein wichtiger Beitrag geboten durch ausführliche Erörterung der Frage: ob die Spiele schwer sündhaft seien, und welche dies seien und welche nicht[6]. Die sittliche Beschaffenheit des Tanzes kommt hier ebenfalls zur Sprache.

---

[1] Par. an. c. 19. [2] In Matth. 5, 4. [3] In Luc. 4, 18.
[4] S. theol. 2, 2, q. 161 166 168 169. [5] De mul. forti 22, 1.
[6] In sent. 4, d. 16, a. 43.

Was die Tänze betrifft, so erklärt Albert[1] auf Grund seiner Erfahrung: „Fast alle geben sich ihnen hin, um ihre Begierlichkeit zu zeigen oder um zur Begierlichkeit zu reizen." Aber als strenger Denker, der den Kern und die Begleitumstände zu trennen hat, sagt er, daß der Tanz an sich nicht schlecht ist, daß er es aber wird durch die Umstände. Fünf Erfordernisse[2] nennt er, die nach ihm erfüllt sein müssen, wenn der Tanz nicht tadelnswert sein soll. Erstens müsse er in einer Zeit der Freude stattfinden und nicht in Zeiten der Trauer und Buße, also entweder bei Hochzeiten, oder bei einer Siegesfeier, oder bei der Ankunft eines Freundes aus fremdem Lande. Zweitens dürfe nur mit ehrbaren Personen getanzt werden. Drittens müßten die Tanzenden Weltleute sein, da für Nonnen, Mönche und Geistliche, die sich mit andern Dingen zu beschäftigen haben, jeder Tanz unerlaubt sei. Viertens müsse auf ehrbare Weise getanzt werden, nicht mit unordentlichen oder unehrbaren Bewegungen. Fünftens müßten die den Tanz begleitende Musik und der damit verbundene Gesang ehrbar sein. Die Absicht beim Tanzen darf keine schlechte sein. „Keine große Sorge", fügt Albert bei, „braucht man wegen der Weise (der Musik) zu haben, da, wie ich glaube, bei derartigen Vergnügungen die Weise eine leichte sein muß, um einigermaßen die Bewegung des Tanzes auszudrücken."

Gleich besonnen lautet Alberts Urteil über die Spiele und sonstigen Unterhaltungen[3]. Er nimmt zunächst jene Unterhaltungen vor, die einen gewissen Nutzen gewähren, wie die Jagd und den Vogelfang. Für Weltleute sind beide nach seiner Ansicht erlaubt, auf welch immer eine Weise sie geschehen, wenn nur Zeit und Ort nicht verboten sind. Unter den gleichen Bedingungen dürfen auch jene gottgeweihten Personen Jagd und Vogelfang treiben, die ihren Unterhalt daraus gewinnen, wie die Bewohner verschiedener Klöster in waldreichen Gegenden. Nur des Vergnügens wegen zu jagen oder den Vögeln nachzustellen, ist aber nach Albert für alle Geistlichen, namentlich aber für die Ordensleute eine schwere Sünde, „weil das allzusehr den Geist zerstreut und vom geistlichen Leben gleichsam abwendig macht". Nicht schädliche Karten- und Würfelspiele werden für erlaubt erklärt, auch für geistliche Personen, „da solche Spiele nur zur Vertreibung der Langweile dienen und nicht allzusehr vom geistlichen Leben abziehen". Die Abfassung von Liedern, deren Einführung den Pythagoreern zugeschrieben wird, wird von Albert nicht nur erlaubt, sondern sogar empfohlen; die Musik mache frei und tugendhaft, rege an zur Tugend, bringe Herzensmilde und Sanftmut[4].

---

[1] In sent. 4, d. 16, a. 43 sol.
[2] In sent. 4, d. 16, a. 43 ad 4.
[3] In sent. 4, d. 16, a. 43 ad q.
[4] In Luc. 7, 32.

Den leichtsinnigen Menschen schildert Albert treffend in seinem „Seelenparadies": „Er ist geneigt zum Lachen, scherzt mit Worten, ist ungebunden in seinen Sitten, besucht Orte, wo es sehr frei hergeht, geht und wohnt häufig mit Personen von ungebundenem Wesen zusammen, flieht die gereiften Menschen und mag ein ruhiges, abgeklärtes Wesen nicht einmal sehen, da er glaubt, ein solches Wesen könne seinen Körper schwach machen." [1]

Demgegenüber hebt Albert mit schönen, ergreifenden Worten die Vorzüge des gereiften, christlichen Gemütes hervor, dem alle müßigen Worte, Taten und Zeichen sowie ein anstößiges Auftreten zuwider sind, dem es unmöglich ist, sittengefährdende Orte zu besuchen oder mit sittengefährdenden Menschen Umgang zu haben, und der das alles tut, um alle Empfindungen und Kräfte der Seele in Gott zu sammeln. Er weist auf das ernste Wesen Christi hin, von dem man nirgends lese, daß er gelacht habe, und auf die Drohworte, die sich in der Heiligen Schrift gegen die Lachenden ausgesprochen finden [2].

c) Die Tugend der Keuschheit.

Thomas hat in seiner theologischen Summe die Tugend der Keuschheit unterschieden von der Tugend der Enthaltsamkeit. Die Enthaltsamkeit bezieht sich nach ihm auf das ganze Gebiet der Mäßigkeit, also auch auf das der Keuschheit, aber nicht nur auf dieses, und verhält sich zur Mäßigkeit wie der Anfang zur Vollkommenheit. Wer die Tugend der Mäßigkeit und Keuschheit besitzt, der ist schon gefestigt gegen den Ansturm der Leidenschaften, der Enthaltsame dagegen hat noch schwer zu kämpfen [3]. Albert macht, Aristoteles folgend, ebenfalls einen Unterschied zwischen dem Unenthaltsamen und dem Unzüchtigen. Ersterer fehlt aus Schwachheit, letzterer aus freier Wahl [4].

Es fließen auch hier wieder christliche und aristotelische Gedanken zusammen. Die Keuschheit ist eine hochgefeierte christliche Tugend, von der Enthaltsamkeit redet indessen Aristoteles. Die Geschlechter miteinander vergleichend, behauptet der griechische Denker, daß das Weib im eigentlichen Sinne nicht enthaltsam genannt werden könne, da sie bei dem Geschlechtsverkehr nicht den tätigen, sondern den hinnehmenden Teil darstelle und zudem leicht der Versuchung unterliege. Albert hat gegen diese aristotelische Auffassung nichts einzuwenden [5], ja billigt sie, bemerkt aber doch, daß die Unenthaltsamkeit des Weibes schlechthin schlimmer sei als die des Mannes, weil, wenn sie auch ihrem Wesen nach mehr zur Nachgiebigkeit angelegt sei, sie doch auch weniger große Versuchungen auszustehen habe als der Mann. Außerdem fügt er vom christlichen

[1] Par. an. c. 29. [2] Par. an. c. 29.
[3] S. theol. 2, 2, q. 154, a. 1. [4] In Marc. 7, 21.
[5] In sent. 4, d. 34, a. 4 ad 4. S. theol. 2, tr. 13, q. 82, m. 1.

Standpunkte aus bei, stehe die Frau an übernatürlich guten Werken dem Manne gleich, sobald gleiche Gnade vorhanden sei[1].

Die Tugend der Keuschheit bewährt sich nach Albert darin, daß man sich von jeder Befleckung des Körpers, von jeder sündhaften geschlechtlichen Lust und von allem fernhält, was diese erregen kann[2]. Ihr Gegensatz ist die Unkeuschheit. Die Schamhaftigkeit, die Schwester der Keuschheit, hält besonders die Zeichen unkeuscher Begierden ab, wie unreine Berührungen und Küsse, Umarmungen, Bewegung der Augen, Gespräche mit Personen des andern Geschlechtes, anhaltendes Betrachten ihres Ganges und ihrer Gestalt[3].

Die Keuschheit kann unterschieden werden in eine jungfräuliche Keuschheit, bestehend in der Fernhaltung jeder geschlechtlichen Lust, und zwar für immer, eine Witwenkeuschheit, die ebenfalls alle geschlechtliche Lust ausschließt, aber nicht für immer, und die eheliche Keuschheit, die nicht jegliche geschlechtliche Lust ausschließt, und nicht immer, sondern nur die außereheliche und die eheliche zu den Zeiten des Gebets[4]. Sie ist vollkommener, wenn sie zur Enthaltsamkeit als zur Leistung der ehelichen Pflicht führt. Der geschlechtliche Verkehr, der mit Rücksicht auf die Umstände und das ungeordnete Begehren außer der Ehe das Vergehen der Unzucht darstellt, ist in der Ehe eine sittlich durchaus von dem außerehelichen Geschlechtsverkehr verschiedene Handlung. In der Ehe steht eine gesetzliche Leistung, die Erhaltung des Menschengeschlechtes, und ein Heilmittel gegen die Begierlichkeit in Frage; die Ehrbarkeit der Ehe ist der Beweggrund. Außerhalb der Ehe geht der

---

[1] In sent. 4, d. 35, a. 2 sol. Albert führt hier auch das Dichterwort an: Casta est quam nemo rogavit, bemerkt aber auch In Luc. 8, 2: Ponitur autem in mulieribus exemplum, quia devotior est sexus et facilius obedibilis ad bonum.

[2] Par. an. c. 6. In Matth. 25, 1 wird im einzelnen auseinandergesetzt, wie von allen fünf äußeren und den fünf inneren Sinnen die Unreinigkeit fernzuhalten ist. Als ein Hauptmittel zur Bekämpfung unreiner Vorstellungen rät Albert die Flucht an: Pestis ista non nisi fugiendo vincitur, ut in toto a cogitatione mentis abiiciatur.

[3] Par. an. c. 6; vgl. n. 4: Debet autem cuilibet feminae quilibet masculus esse suspectus. . . . Similiter unicuique viro suspecta esse debet quaevis mulier, etiam sancta. Bei aller Hochschätzung sei das Zusammensein zu vermeiden. Vgl. S. theol. 2, tr. 14, q. 87, m. 1 ad 4: Nihil efficacius est ad emolliendum virilem animum et seducendum quam femina. Vgl. In Marc. 7, 21. Daß Geistliche mit Frauen herumziehen, mißbilligt Albert In Luc. 8, 2 sehr und läßt auch die Tatsache, daß Frauen die Apostel begleiteten, nicht als Rechtfertigungsgrund gelten. Er meint, die Geistlichen würden keine unreinen Geister mehr austreiben wie die Apostel und auch keine Toten mehr erwecken. Er erinnert an ein Wort des hl. Hieronymus, das er einigen mit Frauen „herumziehenden Mönchen" zurief: Suscita mortuum et duc mulierem tecum.

[4] De mul. forti 16, § 3.

Geschlechtsverkehr aus unkeuscher Begierde hervor und dient nur zu deren Befriedigung, ohne Regelung durch das Gesetz [1].

Ehestand und Jungfräulichkeit miteinander vergleichend, erkennt Albert letzterer den höheren Rang zu. Sie hat Vorzüge, die sie vor der Ehe auszeichnen. Die jungfräuliche Seele denkt nur an Gott, sie allein besitzt volle Unversehrtheit des Leibes und der Seele, weswegen auch nichts so sehr Merkmal der vollkommenen Unschuld ist wie die Jungfräulichkeit [2]. Sie „verachtet" sich selbst, und darum kann man annehmen, daß, wenn sie das Schwerere vollbracht, sie auch um Gottes willen die Welt verachtet hat. Darum heißt es auch von den jungfräulichen Seelen, daß sie dem Lamme folgen, wohin es geht, weil sie ihm auch folgen können, wenn es als Jungfrau einhergeht, daß keine Lüge in ihnen gefunden wird, weil sie mehr wie andere der Wahrheit, die Christus ist, „mit seelischer und körperlicher Jungfräulichkeit" anhängen [3]. — Im Alten Bunde stand jedoch die Ehe in einer Hinsicht der Jungfräulichkeit gleich, zwar nicht an Würde, aber doch an Nützlichkeit zur Fortpflanzung und Verbreitung des Glaubens. Da nämlich in jener Zeit nur das eine Volk der Israeliten den wahren Glauben bewahrte, so mußte dieses sich mehren, wenn der Glaube fortgepflanzt werden sollte. Darum besaß auch die Ehe damals eine Bedeutung, die ihr im Neuen Bunde nicht mehr zukommt. Denn jetzt wird die Vermehrung der Zahl der Gläubigen viel besser durch den „geistigen Samen" des göttlichen Wortes herbeigeführt als durch eheliche Zeugung [4]. Nur für den Einzelnen kann der Ehestand unter Umständen auch heute noch besser sein als das jungfräuliche Leben. Die Jungfräulichkeit wird zerstört durch die freiwillige fleischliche Ergötzung, so daß sie auch nach der Tilgung der Sünde nicht mehr wiederhergestellt werden kann. Die Sünde gegen die Jungfräulichkeit macht nämlich den ganzen leiblich-geistigen Zustand zu einem unedlen.

Für die Übernahme des Ehestandes hat Gott selber ein Gebot [5] gegeben, zur Beobachtung der Jungfräulichkeit kann nur durch ein Gelübde eine Verpflichtung entstehen. Darum erörtert Albert noch die Frage, ob es nicht Fälle geben könne, in denen die höhere Würde der Jungfräulichkeit gegenüber der Pflichtgemäßheit der Ehe zurücktreten müsse. Nach seiner Ansicht ist nach ihm Zweck und Veranlassung des Gebotes ausschlaggebend. Es wurde gegeben, als noch wenige Menschen da waren, und wollte nur den Fortbestand des

---

[1] In sent. 4, d. 26, a. 9 ad 3.

[2] Doch bemerkt Albert In sent. 4, d. 30, a. 8 ad 1 mit Rücksicht auf die Josephsehe: Dicendum quod matrimonium ratione consensus coniugalis non deprimit statum virginitatis, sed potius ratione coitus.

[3] In Apoc. vis. 4, c. 14, 4 und dub. 3 in fine. In sent. 4, d. 14, a. 22 ad obi. 1.

[4] S. theol. 2, tr. 16, q. 105, m. 3. [5] In sent. 4, d. 26, a. 10.

Geschlechtes sichern, keineswegs sollte aber jeder Einzelne zur Ehe verpflichtet werden. Anfänglich allerdings war es noch notwendig, daß alle in der Ehe lebten, so daß auch für alle ein dementsprechendes Gebot bestand. Nachdem aber der Fortbestand der Menschheit gesichert ist und genug Menschen den Ehestand auf sich nehmen, können die übrigen von der Verpflichtung zum ehelichen Leben freigesprochen werden[1]. Würde jedoch jemals wieder der Fall eintreten, daß die Erhaltung des Menschengeschlechtes in Frage gestellt wäre, wenn nicht alle in der Ehe dazu mitwirkten, so würde auch das Gebot wieder für alle in Kraft treten. In solchen Verhältnissen ginge das Wohl des Ganzen dem persönlichen Wohle vor — ein ausdrücklich als aristotelischer Gedanke gekennzeichneter Grund. Angenommen den Fall, es würden in einer Zeit, da viele Menschen schon vorhanden wären, alle das Gelübde der Enthaltsamkeit ablegen, so würde, meint Albert, Gott unmittelbar oder mittelbar „durch die getreuen Verwalter der Kirche" seinen Willen offenbaren, und es wäre den kirchlichen Obern in allem zu gehorchen, was sie vorschreiben würden[2].

d) Die Tugend der Sparsamkeit oder Enthaltsamkeit.

„Sparsamkeit" nennt Albert die in Frage stehende Tugend in dem Buche vom „starken Weibe", Enthaltsamkeit im „Seelenparadies", unterscheidet sie aber als abstinentia von der continentia nicht nur dem Namen, sondern auch der Sache nach als Enthaltsamkeit in den äußeren Lebensbedürfnissen, Nahrung und Kleidung[3]. Sie bewährt sich darin, daß sie dazu anleitet und befähigt, in Nahrung und Kleidung sich auf das Notwendige zu beschränken und das Überflüssige und nur dem Vergnügen Dienende zu meiden.

Wer die Enthaltsamkeit liebt, sagt Albert, enthält sich nicht nur gern vom Vergnügen, das er nicht hat und haben darf, sondern auch gern von dem, was er hat und haben kann, und zwar um Gottes willen. Anderseits wird der Enthaltsame stets das Notwendige nehmen, weil es dem Menschen nicht zusteht, seinen Körper zu vernichten. Was aber für den Körper notwendig ist, läßt sich nicht durch allgemeine Bestimmungen feststellen; es ist vielmehr je nach den verschiedenen Personen verschieden. Eine übertriebene

---

[1] In sent. 2, d. 20, a. 3. War im Urzustand Ehe oder Jungfräulichkeit das Höherstehende? Albert sagt ebd.: In primo statu maioris gloriae fuit matrimonium quam virginitas. Damals war der eheliche Verkehr frei von allem Beschämenden, brachte zudem als Nutzen die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, und dann hatten die Stammeltern soeben erst das Gebot des „Wachsens und Vermehrens" empfangen.

[2] In sent. 4, d. 26, a. 10 ad 7. [3] Par. an. c. 7.

körperliche Abtötung also, die den Körper zu Grunde richtet, ist verwerflich, dieser soll durch die Abtötung nicht aufgelöst, sondern nur in die rechte Zucht gebracht werden[1].

Sehr eingehend beschäftigt sich nun Albert mit dem Fasten, der Enthaltung von Speisen aus religiösen Gründen[2]. Das Fasten, sagt er, trägt an sich keine bestimmte sittliche Beschaffenheit, und die Speisen sind alle an sich gut. Das Fasten kann sogar sündhaft werden, wenn man nicht ißt, wo man essen sollte oder aus verwerflichen Beweggründen am Essen spart, es kann aber auch eine sittlich gute Tat darstellen, wenn die Gesinnung der Buße, die Erfüllung des Gesetzes und ähnliche Beweggründe es veranlassen, vorausgesetzt, daß auch hier dem Körper so viel gegeben wird, als er zur Erhaltung seines Seins bedarf[3].

Mehrfachen Nutzen schreibt Albert dem Fasten zu. Es dient zur Zügelung der übermäßigen Begierde nach Speise, durch die die ersten Menschen und viele andere eine Beute des Satans wurden. Es ist ein Heilmittel gegen die Unkeuschheit wie überhaupt gegen die sündhafte Lust, als etwas Hartes wirkt es Genugtuung für die Sünden, versöhnt, falls es mit der Absage von der Sünde verbunden ist, mit Gott, sichert Erhörung unserer Bitten und vermittelt Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse[4]. Es gibt auch dem Körper die Spannkraft seiner Glieder wieder, die durch die Begierlichkeit in den Stammeltern verloren gegangen ist[5].

Hinsichtlich des Fastens hat die Kirche eigene Gebote erlassen und bestimmte Zeiten für dasselbe festgesetzt, weil die Natur nicht vernichtet, sondern nur geordnet werden soll[6]. Albert unterscheidet allgemeine Fasten und solche, die nicht von allen in gleicher Weise gehalten werden. Zu den allgemein gebotenen Fasten gehört vor allem das vierzigtägige vor Ostern. In ihm bringt die Kirche Gott den Zehnten des Jahres dar, da es der zehnte Teil eines Jahres ist. Es ist geheiligt durch das Beispiel Christi,

---

[1] Par. an. c. 38: Maceratio carnis vera est, cum quis sponte castigat corpus suum ieiuniis, vigiliis, orationibus, ciliciis, disciplinis, abstinentia cibi et potus delectabilis, ut in omnibus caro spiritui subiaceat. Ihr Grundsatz ist: Carni nulla voluptas, sed sola necessitas. Nur Magen und Mund abtöten genügt nicht zur wahren Abtötung. Auch die Zunge, die Sinne und das Herz müssen abgetötet werden.

[2] In Matth. 6, 16: Executis duabus partibus iustitiae, eleemosyna videlicet et oratione tangit hic de tertio, hoc est de ieiunio, per quod fit iustitia de corpore. Sonst erscheint das Fasten als Betätigung der abstinentia (Par. an. c. 7).

[3] In sent. 4, d. 33, a. 20 ad 2.

[4] Sermo 28 in dom. 1 quadrag. [5] In Marc. 1, 13.

[6] In Matth. 6, 16: Intentio Dei et Ecclesiae est, non ut ieiunio exstinguatur natura, sive calor naturalis, sine quo non est vita, sed ut dometur pestis libidinis.

des Moses und des Elias. Dieses Fasten empfiehlt sich auch deshalb, weil es in das Frühjahr fällt, in dem infolge Steigens der Säfte die Begierlichkeit am größten ist[1]. — Die Quatemberfasten sind die Erstlingsgabe von den zwölf Monaten an Gott, zusammengefaßt in vier Gruppen von je drei Tagen, die alle in den dritten Monat eines jeden Vierteljahres fallen. Albert führt sie auf die jüdische Sitte zurück, jeweils einen Tag des Monats Gott zu weihen. Die Kirche habe die Tage aber zusammengelegt, um nicht den Anschein zu erwecken, als ahme sie jüdische Gebräuche nach. Auch stiegen in den gewählten Zeiten jeweils teilweise die Säfte und steigerten die Begierlichkeit[2]. — Von den nicht allgemein beobachteten Fasten erwähnt Albert das Mittwoch- und Samstagfasten. Ersteres geschehe zu Ehren des Leidens Christi, der am Mittwoch vor Ostern verraten und verkauft worden sei, das zweite zu Ehren der jungfräulichen Mutter des Herrn, die am Sabbat fest stand im Glauben, während alle zweifelten[3]. — An hohen Festen darf nicht gefastet werden, da ja der „Bräutigam" bei uns ist, zwar nicht leiblicherweise, wie er auf Erden wandelte, aber doch geistigerweise[4]. Doch kennt Albert auch ein Fasten als Ausdruck geistiger Freude, insofern diese allen Sinnengenuß vergessen macht und alles fernhält, was sie trüben und stören könnte. Als Beispiel nennt Albert das Fasten in der Pfingstwoche[5]. Es kann aber auch noch lobenswerterweise aus andern Gründen gefastet werden, z. B. um leichter Nachlassung der Sünden zu erhalten, um für die Sünden genugzutun[6].

An den Fasttagen hat die Kirche auch gewisse Speisen verboten, nämlich jene, die die Begierlichkeit besonders stark erregen, vor allem das Fleisch, sodann alles, was dem Fleische nahesteht und in Fleisch verwandelt werden kann, nämlich Eier, sowie das, was geklärt ist aus dem Blute der Tiere, nämlich Milch, und die aus Milch gewonnenen Erzeugnisse. Dagegen ist es gestattet sich zu nähren aus Körnern und allem, was aus ihnen bereitet werden kann, aus Fischen, deren kaltes Blut die Begierlichkeit nicht steigert, aus Wein, da seine Wärme durch Mischung mit kalten Stoffen gemäßigt werden kann. Solcher Wein ist gestattet, „damit der Körper nicht zu sehr erkalte"[7].

Die einmalige tägliche beim Fasten gestattete Sättigung hat zur Mittagszeit stattzufinden.

Da durch das Fasten Reinigung und Heiligung erzielt werden soll, muß selbstverständlich wesentlich auch eine reine Absicht den Fastenden beseelen. Wer stolz ist auf sein Fasten, oder wer sich dadurch einen Ruf als

---

[1] In Luc. 4, 2. [2] In Zach. c. 8. [3] In Matth. 26, 15.
[4] In Marc. 2, 19. In Luc. 5, 35. [5] In Matth. 6, 16.
[6] In Matth. 9, 15. In Luc. 5, 33. [7] In Matth. 6, 16.

Tugendheld verschaffen will, oder wer fastet seinem Geldbeutel zuliebe, fastet „schlecht“ [1].

Im weiteren Sinne bezeichnet Albert als „Fasten“ die Enthaltung von unnützen und sündhaften geistigen Ergötzungen, von der Eitelkeit der Welt, fleischlicher Freundschaft, weltlichen Freuden, wie von der Todsünde [2]. Es ist dieses „Fasten“ also ein Wesensstück der christlichen Abtötung und Selbstverleugnung, die nicht nur darin besteht, daß man nichts Böses tut, sondern daß man sich auch von ihm möglichst entfernt [3].

Was die Pflicht der körperlichen Enthaltsamkeit außerhalb der Fasttage betrifft, so denkt Albert milde. Man darf über das unbedingt Notwendige nach seiner Ansicht hinausgehen, wie es ein standesgemäßes Leben, Pflichten der Liebe und das eigene Bedürfnis oft erfordern. Sein Grundsatz ist hier: „Ohne jegliches Vergnügen kann die menschliche Natur nicht leben.“ [4] Er verweist auf das Beispiel des Heilandes, der sich auch nicht immer mit einfachem Brote begnügt habe [5].

Die Kleidung kann nach den Worten unseres Meisters aus fünf Gründen tadelnswert sein: erstens wenn sie im Verhältnis zum Stand zu reich ist, zweitens wenn sie zu vielfältig oder auffallend ist, drittens wenn sie hinsichtlich des Standes und Berufes unziemlich erscheint, viertens wenn sie nur zur Schaustellung dient, und fünftens wenn sie zu weichlich ist. Vernachlässigung der Armen ist oft mit der Sünde verwerflicher Kleidertracht verbunden [6].

Mit der Tugend der Enthaltsamkeit hängt die Tugend der Armut enge zusammen, über die sich Albert in seinem „Seelenparadies“ besonders schön ausspricht [7].

Der Reichtum, sagt Albert, ist nicht begehrenswert, denn er ist betrügerisch und kann nicht glücklich machen. Für alles, was er verheißt, bringt er das

[1] In Ps. 34, 13. [2] Sermo 24 in die cinerum.

[3] In Luc. 9, 23: Iste ergo est modus abnegandi, ut negantes actiones eorum quae abneganda sunt, etiam removeamur ab his. Die Abtötung gehört zur Nachfolge des Herrn, wie dieser ausdrücklich versichert mit den Worten: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst.“ Diese Nachfolge macht aber auch die Abtötung leicht: Remanere enim, duce praecedente, est ignominiosum. Post eum autem ire est gloriosum et tutum. Gloriosum quidem, quia duci se configurat. Tutum autem, quia qui post eum vadit, in umbra crucis praecedentis habet refrigerium.

[4] Den Armen hie und da etwas Genußreiches zu geben, betrachtet Albert ebenfalls als Almosen. In Luc. 14, 13: Quamvis enim non sint eis delicata porrigenda continuo, ne consuescant, tamen crudele est dicere, quod nihil umquam delicati debeat porrigi pauperibus, quia sine deliciis omnimodis non potest vivere natura humana.

[5] In Matth. 6, 11. [6] In Luc. 16, 19. [7] Par. an. c. 5.

Gegenteil: für Sorglosigkeit Furcht, für Befriedigung neues Verlangen, für Freude Schmerz, für Ehre Schande, für Freiheit Knechtschaft. Sein Unvermögen, den Menschen glücklich zu machen, erhellt aus seiner Vergänglichkeit, seiner Unfruchtbarkeit, den vielen Hindernissen, die für die Erlangung der ewigen Seligkeit aus ihm erwachsen, seiner Unsicherheit und der großen Gefahr, ewig verloren zu gehen[1].

Albert betont aber ausdrücklich, daß es deswegen nicht notwendig ist, sich alles irdischen Besitzes zu begeben. Es komme viel mehr darauf an, arm zu sein im Geiste, als dem wirklichen Besitze nach. Denn viele Arme gebe es, die doch den Reichtum als das höchste Gut im Leben betrachteten und mit ganzer Seele danach strebten, solchen zu erringen[2].

Die Armut im Geiste aber besteht darin, daß man in richtiger Erkenntnis des Unwertes der irdischen Dinge nicht auf sie vertraut, sondern stets nach dem Ewigen strebt[3]. Arm im Geiste kann auch der Besitzende sein. Die Armut an zeitlichen Gütern ist zwar an sich erträglich, aber allzu große Armut ist für viele schon ein Hindernis zur Erlangung des ewigen Heiles gewesen, weil sie zu viel Unordnung und Aufregung mit sich bringt[4]. Ohne Geduld hat die Armut keinen Wert. Am besten ist es für ein gutes Leben, im Besitze jener Güter zu sein, die zu dem standesgemäßen Lebensunterhalt notwendig sind. Freilich meint Albert, „oft ist etwas überflüssig, was für eine wahre Notwendigkeit gehalten wird".

Die vollkommene Armut besteht darin, daß man alles wegen Gott vollständig freiwillig verläßt, nur das Notwendige besitzt und sich dessen für unwürdig hält, ja selbst zuweilen auf das Notwendige wegen Gott und aus Liebe zur Armut verzichtet[5]. Diese Armut sichert uns die besondere Fürsorge Gottes, bewahrt uns vor falschen Freunden, befreit von irdischen Sorgen,

[1] In Luc. 12, 15. In Marc. 10, 23 ff. In Ps. 4, 3.

[2] In Luc. 18, 23: Divitiae facilius relinquuntur quam amor divitiarum.

[3] In Matth. 5, 3. In Marc. 10, 25.

[4] In Luc. 12, 15: Nemo semper tribulatus potest bonam vitam ducere.

[5] Albert bemerkt zu Matth. 10, 9 („neque pecuniam in zonis vestris"): Hoc est multum contra dogma eorum, qui in Praedicatoribus mendicitatem expugnant et condemnant. — Diese Rechtfertigung der Bettelorden ist bemerkenswert. Sie richtet sich gegen den scharfen Gegner der Bettelorden, den Kanonikus Wilhelm von St Amour. In seiner Schrift: „Über die Gefahren der letzten Zeiten", behauptete dieser, daß Ordensleute, die vom Almosen leben, nicht gerettet werden können. Albert verfocht die Sache der Bettelorden persönlich in Anagni 1256 vor Papst Alexander IV. Während seines Provinzialats 1254—1257 drang er mit aller Strenge auf Einhaltung der Armut und setzte auf dem Provinzialkapitel zu Augsburg 1255 drei Prioren ab, weil sie, obschon kein triftiger Grund vorlag, bei ihren Reisen nicht zu Fuß gegangen waren. Vgl. E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes im Mittelalter III, Freiburg 1903, 82.

läßt uns uns selber finden, macht uns Christus ähnlich und ist ein Unterpfand der Erbschaft des Himmels [1].

Über die Pflicht der Arbeit hat Albert, der große Arbeiter im Weinberge des Herrn und im Garten der natürlichen wie der Heilswissenschaft, nur wenig ausgeführt. Er unterscheidet eine Arbeit zu Gunsten der Allgemeinheit, durch die die Arbeitenden ein Anrecht auf Gewährung des Unterhalts durch die Allgemeinheit erhalten, und eine private Arbeit, die wieder wie Chorgebet und klösterliches Leben eine geistige sein kann oder eine körperliche.

Albert hält dafür, daß jeder Mensch zur Arbeit verpflichtet ist [2]. Christus selbst arbeitet, wer möchte da noch müßig sein? [3] Auch ist die Arbeit Gesetz von Anfang an. Denn dort schon hieß es: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen."

e) Die Tugend der Lernbegierde.

Thomas hat als „Teil" der Mäßigkeit noch die Lernbegierde aufgezählt [4]. Albert erwähnt sie nicht. Indes mögen doch seine Sätze über das Wissen und das Streben nach ihm hier kurz zusammengefaßt sein.

Kein Wissen, sagt Albert, auch nicht das naturwissenschaftliche, ist, richtig verstanden, zu verwerfen [5]. „Dem, der die Naturwissenschaft von Grund aus recht versteht, sind die Worte des Herrn kein Anlaß zum Zweifel" — ein denkwürdiges Wort des größten Naturforschers jener Zeit! [6]

Gefährlich und schädlich, fährt er aber fort, ist das Wissen dann, wenn die Liebe und das Licht der Tugenden fehlt und infolgedessen das Wissen selbst schlecht verwendet wird. Die Folgen sind sehr traurige: Dieses Wissen blüht auf, bringt Verachtung gegen Unwissende und Verhärtung gegen Verbesserungen, betört den Menschen, daß er sich für etwas Großes hält, und verleitet ihn zum Erstreben von Dingen, zu deren Erlangung seine Kräfte nicht ausreichen [7].

Darum der Satz: „Weltliche Weisheit und Klugheit sind gut, wenn sie gut verwendet werden." [8] Unter dieser Voraussetzung verabscheut Gott das weltliche Wissen nicht, was sich auch darin zeigt, daß er nicht Stumpf-

---

[1] Par. an. c. 5. In Ps. 48, 17.

[2] In Matth. 6, 26: Labor est duplex spiritualis et corporalis, et ad alterum istorum laborum meo iudicio tenetur omnis homo.

[3] In Ps. 87, 16. [4] S. theol. 2, 2, q. 166.

[5] In sent. 3, d. 40, a. 2 ad 3: Nullum scibile, inquantum scibile, malum est.

[6] In Matth. 15, 17: Dicamus igitur, quod si quis bene interius sciat physicam, Domini sermones non habent dubitationes.

[7] In Ps. 35, 4. [8] In Matth. 11, 25.

sinnigen und Irren, wohl aber den „Demütigen und Kleinen" seine Geheimnisse offenbart.

Ob das Streben nach Wissen sittlich gut oder schlecht ist, hängt von dem Beweggrunde ab, der uns bei diesem leitet. Aus Ruhmsucht oder um reich zu werden, Wissenschaft erwerben, ist verwerflich, gut dagegen ist es, nach Wissen zu streben, um gut zu werden und sich zu erbauen, denn das ist Klugheit, gut auch, dies zu tun, um andere zu erbauen, denn das ist Liebe. Ist auch das Streben nach Wissen um des Wissens willen sittlich gut? — Von der theologischen Wissenschaft sagt Albert einmal bestimmt, sie dürfe von uns nicht erworben werden, um zu wissen, sondern um gut zu werden [1]. Ähnlich spricht er sich einmal auch allgemein über das Wissen aus. Doch heißt es wiederum an einer andern Stelle: „Wissen zu wollen, damit du wissest, ist eine ernste Beschäftigung und kein eitles Beginnen."

Vierter Abschnitt.

Die Kardinaltugend des Starkmutes.

1. Die Tugend des Starkmutes und ihre Gegensätze.

Daß wir in den Schwierigkeiten des Lebens, mögen sie von außen oder von innen an uns herantreten, wie in Krankheiten und in den Anfechtungen der Leidenschaften, bestehen und nicht unterliegen, dazu befähigt uns die Tugend des Starkmutes.

Sie hat bei allen diesen auf uns eindringenden oder uns innerlich verwirrenden Vorkommnissen jedes Zuviel und jedes Zuwenig zu verhüten, sie ist jene „Lenkerin der Seele, die sie dazu bringt, daß sie fürchtet, was zu fürchten ist, und nicht fürchtet, was nicht gefürchtet werden darf, und daß sie wagt, was gewagt werden muß, und nicht wagt, was nicht gewagt werden darf" [2].

Als Gegensätze des Starkmutes bezeichnet Albert allzu große Kühnheit und allzu große Furcht.

Nicht jede Kühnheit ist unsittlich, denn gerade der Starkmut verleiht die Kraft kühn zu handeln, namentlich seinen Glauben vor aller Welt zu bekennen, Schweres um Gottes willen zu beginnen oder zu dulden, und endlich sich der Hilfe Gottes in dem anzuvertrauen, was man weder mit den Augen des Geistes noch mit denen des Leibes sieht, sondern nur mit dem Glauben festhält. Letzteres ist der höchste Erweis des Starkmutes [3]. — Eine herrliche Blüte des Starkmutes ist das Martyrium. Drei Dinge wirken zusammen,

[1] In Ps. 35, 4. [2] In sent. 3, d. 35, a. 12 f. De mul. forti 16, 1.
[3] De mul. forti 16, 1.

um sein Wesen zu begründen: Ursache, Pein und Seelenzustand. Das Wichtigste ist die Ursache, weswegen das Leiden erduldet wird: es muß um Gottes und Christi willen erduldet werden, wie der Heiland selbst angibt, wenn er von Leiden redet, die die Apostel „um seines Namens willen" erdulden sollen. Dies kann jedoch in sechsfach verschiedener Weise geschehen. Es kann sein ein Sterben für alle, wie bei Christus, ein Sterben für Christus, wie bei Stephanus, ein Sterben an Stelle Christi, wie bei den Unschuldigen Kindern, ein Sterben für die Wahrheit, wie bei Johannes dem Täufer, ein Sterben für die Verteidigung des Gesetzes, wie bei den makkabäischen Brüdern, oder ein Sterben für die Gerechtigkeit, wie bei Thomas von Canterbury. Die die Blutzeugenschaft kennzeichnende Pein ist in der Regel der Tod, jedoch können auch dem Tode gleichkommende Qualen, verbunden mit der Bereitwilligkeit, den Tod zu erleiden, genügen, um jemand den Namen und die Ehre eines Blutzeugen zu sichern. Das letzte Erfordernis ist die rechte Beschaffenheit des Seelenzustandes: man muß im Stande der Gnade sein, damit das Leiden etwas nütze [1].

Die sündhafte Kühnheit zeigt sich darin, daß man Gott zum Strafen reizt, daß man allzuviel auf Gottes Barmherzigkeit hin sündigt, daß man zuviel wagt gegen seine Gerechtigkeit, und daß man sich dazu versteigt, Gott zu versuchen.

Der Mangel an Starkmut äußert sich in Furcht [2]. Aber nicht jede Furcht ist durch die Tugend des Starkmutes ausgeschlossen.

Die natürliche Furcht, das natürliche Zurückbeben des menschlichen Wesens vor Gefahren ist an sich nicht sündhaft. Es muß nur Vorsorge getroffen werden, daß sich nicht die höheren Kräfte durch sie vom Rechten abbringen lassen, und das wirkt eben der Starkmut [3].

Die Menschenfurcht, die wegen drohender Beschädigung des Leibeslebens, und die „weltliche Furcht", die wegen am Besitztum drohendem Schaden den Menschen bereit macht, Gottes Gebot zu verachten, sind mit der Tugend des Starkmutes unverträglich. Menschenfurcht, die nicht zu Todsünden verleitet, ist nur läßlich sündhaft oder gut, wenn wir Menschen fürchten um Gottes willen, wie wir es den Obrigkeiten gegenüber tun sollen [4].

Die „knechtische Furcht", in der Theologie viel genannt, wird von Albert im Sinne des hl. Augustinus behandelt. Albert versteht unter der „knechtischen Furcht" jene, die den Menschen wohl von der sündigen Tat, aber nicht vom Willen zu sündigen abstehen läßt. Die sündige Tat unterläßt aber

[1] In Ps. 34, 23. In Luc. 17, 33; 21, 12. De mul. forti 16, 1.
[2] In sent. 3, d. 34, a. 7. [3] De mul. forti 16, 1.
[4] S. theol. 2, tr. 22, q. 132, m. 1, a. 3, part. 1 2 q. incid.

der Mensch mit Rücksicht auf die ewige Strafe, die der Glaube ihm vor Augen stellt. Wenn die Strafe von der Tat getrennt werden könnte, würde er die Sünde tun[1]. Daher auch der Name „knechtische Furcht", weil der Mensch durch die Hingabe des Willens an die Sünde immer noch deren Sklave ist. An mehreren Stellen wird jedoch betont, daß wenn auch die Rücksicht auf die ewige Strafe bei der knechtischen Furcht ausschlaggebend ist, sie doch die Liebe zum Himmelreich und die Liebe zu Gott in die Seele des Menschen einführt.

Die Wurzeln dieser „knechtischen Furcht" sind einerseits der von der Liebe losgelöste Glaube, der dem Sünder die ewige Strafe vor Augen hält, anderseits die Sorge für das eigene Wohl.

Ihrem sittlichen Werte nach betrachtet ist diese knechtische Furcht nicht einfachhin verwerflich, sondern sie vereinigt vielmehr einen guten und einen bösen Bestandteil in sich. Das Knechtische an ihr ist etwas Böses, das Fürchten aber etwas Gutes. Infolge dieses guten Bestandteiles wird die knechtische Furcht selbst von Albert als *gut* bezeichnet, da sie doch die sündige Tat fernhält; als *nützlich*, da sie allmählich die Liebe in die Seele bringt, indem sich mit der Enthaltung von der sündigen Tat auch bald die vom sündigen Wohlgefallen verbindet; als ein *Geschenk Gottes*, insofern sie ein Mittel zur Erlangung der Gnade ist[2]. Die Teufel, die von der sündigen Tat nicht abstehen, haben diese Furcht nicht. Sie ist der „*Anfang der Weisheit*", allerdings nur ein rein äußerlicher Anfang. Sie bringt die Weisheit, „wie die Nadel den Faden einführt, obschon sie etwas anderes ist als der Faden"[3]. Dem Starkmut geht die knechtische Furcht voraus. Miteinander sind beide nicht verbunden.

Die „*anfängliche Furcht*" ist jene mit der unvollkommenen Gottesliebe verbundene Furcht, bei der hauptsächlich und in erster Reihe es die Liebe zu Gott und zum Himmelreich ist, die uns von der Trennung von Gott abhält und zur Ehrfurcht gegen ihn antreibt, ohne daß jedoch der Gedanke an die Strafe ausgeschlossen ist. Es bleibt bei ihr die Gewissensangst, ob man für vergangene Sünden voll und ganz genuggetan, ob man nicht neue Schuld auf sich laden werde, die wiederum Strafe mit sich bringt, ob Gott auch unsern Dienst in Gnaden annehme[4].

---

[1] S. theol. 2, tr. 5, q. 25, m. 1, a. 3 ad 6: Timor servilis removet ab actu peccati timore poenae, quamvis vivat in eo peccandi voluntas, et sequeretur opus, si speraretur impunitas. Diese Bestimmung ist ganz augustinisch. Vgl. *Mausbach*, Ethik des hl. Augustinus I 187. Dem Wortlaut nach ist sie indes von Gregor d. Gr.

[2] In sent. 3, d. 34, a. 9.

[3] Von Augustinus übernommen. Vgl. In Ioan. Ep. tr. 9, 4.

[4] In sent. 3, d. 34, a. 9 ad q. 2 3.

Diese anfängliche Furcht ist die gleiche Gabe wie die keusche Furcht, also eine Gabe des Heiligen Geistes, die keinen Gegensatz zu der Tugend des Starkmutes bildet, sondern mit ihm zusammen besteht, und in Ewigkeit, geläutert und gereinigt allerdings von den Empfindungen der Pein, bleibt[1].

Die keusche Furcht, die Gabe des Heiligen Geistes, fürchtet nur eines, die Trennung von Gott. Je nachdem diese Trennung von Gott nach den verschiedenen Beziehungen der menschlichen Seele zu ihm betrachtet wird, ergeben sich bräutliche, freundschaftliche, kindliche Furcht. Die Braut fürchtet nichts so sehr, als infolge Nachlässigkeit in der Liebe die Liebeserweise des Bräutigams entbehren zu müssen, der Freund nichts so sehr, als gegen die Übereinstimmung mit dem Willen des Freundes zu verstoßen, der Sohn nichts mehr, als den Vater zu beleidigen und von ihm durch selbstverschuldete Enterbung getrennt zu werden. Die Gabe der Furcht besteht in alle Ewigkeit mit der Tugend des Starkmutes zusammen, unterstützt den Starkmut darin, daß er das fürchtet, was zu fürchten ist, und wirkt namentlich das, daß er sich aus Ehrfurcht gegen Gott betätigt. Im Jenseits freilich hört die Furcht vor Beleidigung und vor Trennung auf, es bleibt nur die Ehrfurcht gegen Gott[2].

2. Die mit der Tugend des Starkmutes verbundenen Tugenden.

Als „Teile" des Starkmutes hat Cicero vier genannt: die Großartigkeit, Zuversicht, Geduld und Beharrlichkeit[3]. Albert[4] wie Thomas kennen diese Aufzählung; bei letzterem beginnt sogar mit ihr die ganze Abhandlung über die „Teile des Starkmutes"[5]. Mit dem Bekanntwerden des Aristoteles erfuhren nun beide Lehrer auch von der dem griechischen Weltweisen besonders wichtigen Tugend der Hochsinnigkeit[6], jener erhabenen Richtung der Seele, die sich in dem richtig geordneten Streben äußert, an Ehren und Würden hervorzuragen. Es galt nun, zunächst diese aristotelische Tugend in der ciceronianischen Einteilung unterzubringen. Obwohl diese Aufgabe sehr nahe lag, hat sie jedoch nicht Albert, sondern erst Thomas gelöst. In seiner theologischen Summe faßte er zunächst den Begriff der ciceronianischen „Großartigkeit" enger als Großartigkeit im Aufwand, erklärt dann die aristotelische Hochsinnigkeit für die gleiche Tugend wie die ciceronianische „Zuversicht", schaltet letztere darum vollständig aus und setzt für sie erstere unter dem Namen magnanimitas in die Reihe der Teile der Tugend des Starkmutes ein, so

---

[1] In sent. 3, d. 34, a. 9 ad q. 3. [2] In sent. 3, d. 34, a. 9 ad q. 4 5.

[3] Cicero, Reth., de inven. l. 2: Magnificentia, fiducia, patientia, perseverantia.

[4] De mul. forti 16, 2. [5] S. theol. 2, 2, q. 128, a. unic.

[6] Arist., Eth. nic. 4, 7 ff. Aristoteles hat den Ausdruck *μεγαλοψυχία* gewählt.

daß bei ihm diese lauten: Hochsinnigkeit (in Bezug auf Ehren und Würden), Großartigkeit (in Bezug auf den Aufwand), Geduld und Beharrlichkeit. Albert hat die aristotelische Hochsinnigkeit in seiner Sentenzenerklärung[1] noch nicht in die ciceronianische Einteilung verflochten. Hingegen erscheint sie in der Lukaserklärung für sich, und zwar im Anschluß an die Stelle, an der gesagt wird, daß Johannes der Täufer „groß" sein werde vor dem Herrn. Vor allen andern, heißt es hier, habe dieser Heilige die Tugend gehabt[2].

Eine weitere Aufgabe für die christlichen Theologen war, der aristotelischen Hochsinnigkeit einen durchaus mit der christlichen Lehre in Übereinstimmung stehenden Inhalt zu geben[3]. Aristoteles kannte den Grundsatz christlicher Lebensweisheit, daß alle Ehre dem Herrn gebühre, nicht. Ebensowenig wußte er etwas von den hohen Anforderungen der christlichen Demut. In welcher Richtung die Umdeutung des aristotelischen Wortes erfolgte, zeigt deutlich die Erklärung bei Albert. Es heißt da: „Die Hochsinnigkeit bestimmen die Weltweisen so, daß sie eine gewisse Größe der Seele ist, die ihre Würde erkennt und ein Verachten dessen, was unter ihr ist. So machte es Johannes, der alles verachtete und sich zu Gott und dem Himmlischen hinwandte." Der im christlichen Sinne Hochsinnige ist also, wenn es Albert auch nicht sagt, ein ganz anderer als der in der Auffassung des Aristoteles. Bei Aristoteles ist der mit der Tugend der Hochsinnigkeit Geschmückte das Endziel der Ehre, er kennt seine Würde, verachtet das Niedrige, aber erhebt sich auch nicht über seine Würde hinaus. Der im christlichen Sinne Hochsinnige ist zugleich demütig. Er weiß wohl, daß er viel kann, aber er weiß auch, daß all seine Kraft von Gott kommt und er aus eigener Kraft nichts ist und nichts vermag. Er verachtet das Niedrige, aber nicht in der Absicht, seine Ehre zu heben, sondern um Christi willen, um ihn zu gewinnen, wie der Apostel sagt: „Was mir Gewinn schien, habe ich um Christi willen als Nachteil erachtet. Ja sogar jetzt noch halte ich alles für Nachteil wegen der überschwenglichen Erkenntnis Jesu Christi, meines Herrn, um dessentwillen ich alles verloren gegeben und als Kot erachtet habe, damit ich Christus gewinne."[4]

Albert selbst stellt mit den ciceronianischen „Teilen" des Starkmutes fünf von der Heiligen Schrift erwähnte, ihm verwandte Tugenden zusammen, die übrigens teilweise nur verschiedene Bezeichnungen für ein und dieselbe Sache sind und in gekünstelter Weise mit verschiedener Bedeutung ausgestattet werden. Die ciceronianische Einteilung bleibt hierbei unangetastet. Sie lautet bei ihm magnificentia, fidentia, patientia, perseverantia. Die fünf der Heiligen

[1] In sent. 3, d. 33, a. 1 sol. [2] In Luc. 1, 15.

[3] Vgl. A. Neander, Vorlesungen über Geschichte der christl. Ethik, herausgeg. von Erdmann, Berlin 1864, 102.

[4] Phil 3, 8.

Schrift entlehnten „Teile" sind: fiducia, confidentia, longanimitas, confortatio und constantia; sie werden den ciceronianischen Teilen einfach untergeordnet, und zwar die confortatio der magnificentia, die fiducia und confidentia der fidentia, die longanimitas der patientia, und die der constantia der perseverantia[1].

Die Hochherzigkeit ist nach Albert die Entschlossenheit, mit einem gewissen inneren Edelmut Großes zu beginnen und zu vollführen.

Das Vertrauen ist eine feste Zuversicht bei Vollführung großer und guter Dinge, sei es auf die eigene Kraft (fidentia) oder gerade wegen der Größe der Schwierigkeit (fiducia) oder auf die göttliche Hilfe (confidentia)[2].

Die Tugend der Geduld betätigt sich in dem freiwilligen und ständigen Ertragen harter und schwerer Dinge, besonders des Unrechts. Aristoteles hat für diese Tugend, die in ihrer Verwirklichung eine besonders herrliche Frucht der Gnade Christi genannt werden darf, keinen Platz. Ihm enthält diese doch in heldenmütigen Willensentschlüssen sich betätigende und sie fordernde Tugend eine zu geringe Kraftäußerung, um als Tugend anerkannt zu werden, weil ihm bei der Tugend selbst das Handeln, die Betätigung nach außen eine Hauptsache ist. Zudem hängt diese Tugend aufs innigste mit der Demut zusammen, die sein „hochsinniger" Mann nicht besitzen kann. Anders der den Stoikern nahestehende Cicero. Albert schöpfte indes seine Ansichten nicht aus diesen, sondern aus der Heiligen Schrift und der eigenen christlichen Lebenserfahrung. Die wahre Geduld zeigt sich nach ihm in dem entschlossenen und willigen Ertragen der Leiden, in der Wahrung der Gewissensreinheit, in dem Verlangen nach weiteren Leiden, in der Danksagung für die Leiden, in der Nachsicht gegen und in dem Gebete für seine Feinde. Die Früchte der Geduld sind die Vollkommenheit des Werkes, die vollständige Gewalt über die Seele, die Besänftigung Gottes und die Erweichung seiner Gerechtigkeit und endlich die Milderung der Schmerzen bis zum völligen Nichtmehrkennen[3].

Die Beharrlichkeit ist nach Albert die feste Entschlossenheit der Seele, in Schwierigkeiten auszuharren, bis sie vollkommen überwunden sind. In diesem Sinne ist sie eine Tugend und ein Teil des Starkmuts. Sie führt zur häufigen Vollbringung guter Werke, zum ständigen Streben nach Vollkommenheit, zur sorgfältigsten Beachtung der Gnaden und der Tugenden, ohne daß sie die Meinung aufkommen läßt, ein Fall in die Sünde sei undenkbar. Würde letzteres geglaubt, so wäre das ein Zeichen der falschen Beharrlichkeit, die zur Unvorsichtigkeit und zur Zerstörung der Beharrlichkeit führt[4].

---

[1] Vgl. besonders De mul. forti. 16, 2. [2] Par. an. c. 36.

[3] Par. an. c. 4.

[4] In sent. 2, d. 3, a. 14 ad q. 1 in contr. Par. an. c. 42.

Die weiteren Verfehlungen gegen den Starkmut und die ihm verwandten Tugenden, wie Kleinmut, Torheit, Anmaßung, falsches Vertrauen, Mißtrauen, Ungeduld, verschlagene Geduld und Eselsgeduld, genügt es, zu nennen. Zur Besprechung bieten die Ausführungen Alberts keinen Anlaß.

Die Standhaftigkeit besteht darin, daß man sich durch nichts vom Dienste Gottes und der Erfüllung seiner Pflichten abbringen läßt[1].

Elftes Hauptstück.

Von den Pflichten der einzelnen Stände und Berufe.

An die Lehre von den Haupttugenden schließt Thomas eine längere Abhandlung an über die sittlichen Pflichten und Aufgaben, die nicht allen, sondern nur den Angehörigen bestimmter Stände und Berufe obliegen[2].

Albert hat von diesem bei Thomas sehr reichhaltigen Lehrabschnitte nur die Lehre vom tätigen und beschaulichen Leben in eingehender Weise klargelegt.

1. Die Lehre vom tätigen und beschaulichen Leben.

Die Grundlage für die Erörterung der Scholastiker bildete hier ein Wort Gregors d. Gr., das lautet: „Zwei Lebensweisen gibt es, in denen uns der allmächtige Gott durch sein heiliges Wort unterrichtet, das tätige und beschauliche Leben."[3]

Und dieses Wort selbst fußt wieder auf der auch in der Heiligen Schrift niedergelegten Beobachtung, daß es zwei Arten von Menschen gibt, von denen die eine mehr dazu neigt, sich der Erwägung der göttlichen Wahrheit hinzugeben, und die andere es lieber hat, sich werktätig nützlich zu machen. Die biblischen Beispiele sind Maria und Martha, und infolge der allegorischen Schriftauslegung, Lia und Rachel. Beide Arten sind im Besitze einer guten Lebensweise, das sündige Leben ist hier schon ausgeschieden, nach den Worten des hl. Thomas — als „tierische Lebensweise".

In der Erklärung des Evangeliums des hl. Lukas[4] gibt Albert eine nähere Schilderung dieser beiden Lebensweisen. Er sagt: Das beschauliche Leben beschäftigt sich mit allem, was in Hinsicht auf die göttliche Wahrheit gedacht, betrachtet und erwogen werden kann, ebenso mit allem, was uns mit Liebe

---

[1] Par. an. c. 16. [2] S. theol. 2, 2, q. 179 ff.

[3] Greg. M., Super Ez. hom. 14.

[4] In Luc. 10, 42: Contemplativa praefertur activae unitate, puritate, aeternitate, firmitate, delectatione.

erfüllt zu dem Urquell der Süßigkeit und Liebe[1]. Das tätige Leben aber zieht in den Kreis seiner Betätigung alles, was dem Nächsten notwendig und nützlich ist.

Wie die Heilige Schrift schon nahelegt, stellt Albert das beschauliche Leben an Würde über das tätige, sowohl was die Einheit des Lebens, seine Reinheit, seine Dauer, seine Festigkeit wie seine Freude betrifft. Doch will er gerne zugeben, daß zuweilen das tätige Leben Vorzüge aufweist, die es über das beschauliche stellen. Diese Vorzüge sind zu suchen in dem Nutzen für die Allgemeinheit, in der Größe des Verdienstes, in der Kraft zu handeln, in der Unterstützung der Not, in der Danksagung derer, die man unterstützt hat[2].

Die Beschauung hält Albert für ein besonders vortreffliches Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit[3].

2. Die dem geistlichen Stande geziemende Vollkommenheit.

Je nach den Ständen fordert Albert eine größere oder geringere Vollkommenheit. Ganz besonders scharf betont er, daß „kein vernünftiger Mensch im Zweifel darüber sein könne, daß der Geistliche, solange er im Hause des Herrn dient, zu einer größeren Vollkommenheit verpflichtet ist als der Laie, namentlich wenn der Geistliche noch Seelsorge zu üben hat". Albert erschließt diese Pflicht insbesondere aus dem näheren Umgange mit dem Heiligen und der Notwendigkeit, den Laien ein Vorbild zu sein und die Lehre durch das Leben zu beweisen[4].

Über den Ordensstand bemerkt Albert: „Die Ordensleute haben sich auch zur christlichen Vollkommenheit verpflichtet und zu dem Überpflichtigen und Geratenen, durch das man leichter zum letzten Ziel, das Gott ist, kommen kann, und durch dessen Beobachtung auch das ausgeschlossen wird, was die Entfaltung der Liebesglut hindert."[5] Als Buße kann der Eintritt in den Ordensstand trotzdem nicht auferlegt werden. Der vollständige Verzicht auf sich selbst kann nur freiwillig geleistet werden[6].

---

[1] Dadurch unterscheidet sich die christliche Beschauung, die Beschauung der Heiligen von der der weltlichen Gelehrten. Der Christ will nicht wie dieser nur Erkenntnis und eigene Vervollkommnung, sondern er will in erster Linie Einigung mit dem Erkannten in der Liebe (De adhaer. Deo c. 9).

[2] In Luc. 1, 39; 4, 14; 5, 16. [3] Par. an. c. 33.

[4] In sent. 4, d. 24, a. 9 sol.: Nulli sanae mentis dubium est, quod clericus, quamdiu ministrat in domo domini, tenetur ad maiorem perfectionem quam laicus, et praecipue, si curam suscipit pastoralem. Vgl. In Matth. 5, 15: Lucerna autem ardens et lucens est Praelatus, lucens scientia et ardens caritate. . . . Perlucida enim debet esse lucerna per corporis castitatem et bonae famae claritatem.

[5] De adhaer. Deo c. 1.

[6] In sent. 4, d. 16, a. 28 ad q. Vgl. In Dan. 3, 89: Religiosi quasi religati dicuntur, qui votis propriis se ligaverunt ad obediendum Domino.

Übrigens nützen der Stand, die Heiligkeit der Gelübdeablegung, Kleidung, Haarkranz und äußere Lebensführung dem Ordensmanne nichts, wenn das Leben im Geiste der Demut und Wahrheit fehlt, wo Christus wohnt durch den in Liebe tätigen Glauben. Auch für den Ordensmann gilt das Wort: „Das Reich Gottes ist in euch“ [1].

Die besondern Pflichten des Seelenhirten bespricht Albert an vielen Stellen seiner Evangelienerklärungen. Der Seelenhirte muß vor allem über seine Herde wachen, weil der Herr vom Hirten Rechenschaft über den Fortschritt der Herde verlangt, der Hirte mit seiner Seele haftet für seine Herde, der Wolf ständig sucht, wen er verschlingen könne, die Wachsamkeit ausdrücklich geboten ist und wir darüber ganz im ungewissen sind, wann der Herr kommt und wer wachsam erfunden wird. Weil der Hirte über seine Herde wachen soll, muß er auch bei der Herde bleiben, denn niemand, der sich fern von der Herde in einer andern Gegend aufhält, kann gut auf sie achthaben [2].

Doch nicht nur wachen soll der Hirte über seine Herde, er soll sie auch nähren und weiden. Ein dreifaches Brot soll er ihr reichen, das Brot des Wortes des Lebens, das Brot des Sakramentes des Leibes des Herrn und das Brot des Almosens, das aus den Einkünften der Kirche zu nehmen ist. „Diese sind nicht zu Schätzen aufzuhäufen noch in den Gewölben der Geizhälse zu verbergen, da sie den Armen, die vor dem Herrn stehen, geschuldet werden als dessen Lohn, damit jene essen, bis sie satt sind, und sich kleiden können.“ Die Hirten sind nur die Hüter und Austeiler der Güter der Kirche. Und darum müssen sie aus ihnen die Herde des Herrn nähren [3].

Den Seelenhirten sollen alle Tugenden zieren. Er soll seine Macht nicht üben wie ein Gewaltherrscher, sondern in Sanftmut, nicht das Unrecht zu rächen streben, sondern Herzensmilde zeigen, nicht in stolzer Überhebung seine Untergebenen lenken, sondern in Demut. Er soll einfach, schlicht und gerade sein, weil Gott die Verschlagenheit haßt. Keuschen Sinnes, losgelöst von der Sorge für eine eigene Familie soll er seines Amtes walten, keinen verachten, alle brüderlich lieben, gütig und freigebig sein, ein liebenswürdiges Wesen besitzen und die Schönheit des Tugendglanzes zu eigen haben. Um die Pflicht der Zurechtweisung üben zu können, soll sich in ihm nichts finden, worüber er sich zu schämen hätte. Ehrfürchtiges Wohlwollen soll ihn gegen alle erfüllen, und vor dem Herrn soll er zwischen sich und seinen Untergebenen keinen Unterschied machen [4].

---

[1] De adhaer. Deo c. 2. [2] In Luc. 2, 8. [3] In Luc. 9, 13.
[4] In Luc. 9, 47.

Oft soll er zu Gott kommen, um für das ihm anvertraute Volk zu beten[1].

Strenge muß angewendet werden, wenn die Schlechten übermächtig zu werden drohen. Die kirchliche Zucht ist überall aufrecht zu erhalten[2].

Das Leben Jesu Christi sollen die Seelenhirten nachahmen und erwecken[3]. Die „Gnade der Liebe" und die „Gnade der Wissenschaft" müssen in ihrer Seele wohnen. Wie die Kinder sollen sie einfach kommen ohne Pferde und großen Aufwand, als wahre Boten Christi[4]. Ihnen obliegt es, die Leuchte und das Auge der Kirche zu sein[5].

Eine Hauptpflicht des Seelenhirten ist, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, die Verkündigung des Wortes Gottes. Sie gehört mit zu den Grundlagen der Kirche[6]. „Predigen", sagt Albert, „ist Aufgabe des Hirten, lehren aber die des Lehrers."[7] Diese Pflicht soll von dem Seelenhirten in eigener Person erfüllt werden. Wozu der Lehrer nicht verpflichtet ist, hat der Prediger vor allem zu verwirklichen: er muß das, was er sagt, als geheiligt erscheinen lassen, und zwar dadurch, daß er sein eigenes

---

[1] In Luc. 9, 12.

[2] In Luc. 22, 26: Nihil enim levius est quam in humilitate et mansuetudine gubernare subiectos, quamdiu tempora hoc patiuntur. Statim autem, quando multitudo malorum cogit cum severitate et austeritate procedere, tunc, sicut et Moysi res intolerabilis esse videbatur, ita efficitur etiam praelatio Ecclesiae intolerabilis: nisi aliquis fastu delectatus velit tolerare vel forte fovere malos: sicut faciunt praelati nostri temporis, qui magis vicem habent Sardanapali, quam vicem Iesu Christi. — Wenn Albert hier und im folgenden mit Klagen über die Fehler der Geistlichkeit zum Worte kommt, so mag allgemein bemerkt werden, daß sich aus diesen allein kein kulturgeschichtliches Bild entwerfen läßt. Als Sittenprediger betont er die Mißstände schärfer als das vorhandene Gute.

[3] In Marc. 1, 17: In hoc sequuntur idoneitatem, ut sint vicarii in potestate, si sint successores et suscitatores vitae Christi.

[4] In Marc. 9, 36: Attendere autem debent praelati Ecclesiarum, quod ut parvuli recipiuntur; parvuli autem non recipiuntur in equis plurimis et apparatu magno, et ideo praelati in magna pompa venientes non sunt nuntii Christi, sed potius nuntii Nabuchodonosor regis, qui Holofernem in tanta misit virtute, quod terra non potuit eum sustinere. Albert selbst hat seine bischöflichen Visitationsreisen zu Fuß gemacht, wie es sein Orden allen Mitgliedern strenge gebot. Neben ihm ging ein Lasttier mit den Büchern und bischöflichen Ausrüstungsgegenständen (E. Michael, Gesch. des deutschen Volkes vom 13. Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters III 96).

[5] In Marc. 4, 21. In Matth. 5, 15. [6] In Luc. 4, 43.

[7] In Marc. 3, 14: Praedicare autem est officium praelati: docere vero est magistri. Vgl. dazu In Matth. 23, 8: Dicimus enim praelatos — so nennt Albert die Träger der Hirtengewalt — Ecclesiae magistros disciplinae in potestate iudiciaria, et magistros scholae dicimus magistros imbuentes nos ad scientiam, et formantes nos in gratia sacramentali dicimus patres.

Leben nach dem Vorgetragenen einrichtet; denn hierin liegt der beste Beweis für die geheiligte Wahrheit seines Wortes[1]. Das Vorhandensein eines guten Rufes ist darum beim Prediger unerläßliche Voraussetzung[2].

Gepredigt müssen die übernatürlichen Wahrheiten werden, oder das Evangelium, d. h. die frohe Botschaft, „weil wir nicht uns predigen, sondern Jesus Christus". „Andere Erzählungen retten die Seele nicht." Im einzelnen gliedert sich der Predigtstoff in Dinge, die eingesehen, in solche, die geglaubt, in solche, die getan, und in solche, die erstrebt werden sollen[3]. Um dem Volke die übernatürlichen Wahrheiten näher zu bringen, müssen sie mit entsprechenden Dingen aus dem Vernunftgebiete verglichen werden. Auf diese Weise werden sie leicht erfaßt, weil der Glaube der Vernunft naheliegt[4].

Die Vortragsweise muß eine gereifte und von jeder Unordnung freie sein. Nicht Streit und Händel soll die Predigt stiften, sondern die Gnade erwecken in den Herzen der Zuhörer. Nicht durcheinandergebracht sollen diese werden, sondern gebessert[5].

Der Predigt voraus muß die Betrachtung und Erwägung dessen gehen, was gesagt werden soll. Die Wahrheit muß zuerst im Herzen des Predigers wohnen, bevor sie andern vorgetragen wird[6].

Ruhmsucht oder Gewinnsucht müssen dem Prediger durchaus fernliegen[7]. Den notwendigen Lebensunterhalt darf der Prediger entgegennehmen, denn er arbeitet, und zwar an dem edelsten Werke, an der Bekehrung der Seelen[8].

Nach der Weisung des Herrn soll an einem öffentlichen und festlichen Orte gepredigt werden, nicht in den Winkeln und Höhlen, wie es die Irrlehrer tun[9].

---

[1] In Marc. 1, 14: Praedicator non habet aliud argumentum suorum dictorum nisi vitam.

[2] In Matth. 4, 24.

[3] In Marc. 16, 20.

[4] In Luc. 8, 1: Praedicatio est de his, quae sunt fidei; licet sint supra rationem, tamen congruis et rationabilibus similibus exposita facile capiuntur, quia fides non longe est a ratione.

[5] In Luc. 4, 22: Verbum enim Domini debet procedere mature et ordinate, sicut decet verbum Dei et sicut procedit de ore Dei.

[6] In Luc. 5, 4. [7] Ebd.

[8] In Matth. 10, 10: In conversione animarum Deo cooperatur, quod dignissimum est genus operum. Hic igitur est dignus cibo non voluptatis, sed necessariae sustentationis.

[9] In Matth. 4, 23.

Um predigen zu können, ist eine göttliche Sendung notwendig. Der von Gott nicht zum Predigtamte Berufene soll sich nicht mit unlautern Mitteln zu ihm herandrängen[1].

Wer zum Predigen verpflichtet ist und dieser Pflicht nicht nachkommt, sündigt schwer[2]. Die Pflicht kann entstehen entweder durch Übernahme der Seelsorge oder durch Ablegung eines Gelübdes[3]. Eine besondere Berufung zum Predigen haben die Bischöfe erhalten. Albert ist sogar der Ansicht, daß gerade hierzu in erster Reihe die Bischofsweihe eingesetzt ist. Auch Christus hat die Pflicht zu predigen nur den Inhabern der Hirtengewalt ausdrücklich eingeschärft, von den andern aber geschwiegen. Die Bestellung einer Stellvertretung hält er gerade beim Bischofe für unzulässig[4].

Um dem Predigtamte obzuliegen, soll der im Dienste des Herrn Stehende alles verlassen, was ihm lieb ist. Er soll auf seine eigene Ruhe und Bequemlichkeit verzichten, von seiner Familie und seinen Freunden weggehen, die Beschäftigung mit der Wissenschaft aufgeben, wenn es Zeit ist zu predigen[5], und selbst die Ruhe des beschaulichen Lebens opfern. „Nicht immer darf man mit Maria sitzen zu den Füßen des Herrn in der Beschauung, sondern zuweilen heißt es auch herausgehen, um sich um die äußere Ordnung im Hauswesen zu kümmern.“[6] Wohl mag der Prediger durch den Umgang mit hartnäckigen Menschen sich mit läßlichen Sünden beflecken. Ist darum seine Arbeit wirklich vergeblich, so mag er zum Stande der Beschauung und zur Reinheit zurückkehren, indem er bei sich erwägt, daß er wegen solcher Zuhörer sich nicht mit läßlichen Sünden beflecken will[7].

---

[1] In Matth. 4, 22: Sic ergo nullus se ingerat, nullus prece vel obsequio emat, nullus violenter minis vel precibus armatis introducatur, nullus sanguinis proximitate promoveatur, sed quem vocat Deus.

[2] In Matth. 10, 5.

[3] In Luc. 8, 5.

[4] In Luc. 8, 1. — Albert bemerkt aber traurig: Haec autem omnia nunc commixta et perversa sunt; quia de principali (dem Predigen) nulla vel modica cura; de secundariis autem propter lucrum annexum totum consumitur tempus. — Ob Albert als Bischof selber gepredigt hat? Zweifellos und zwar oft. Er sagt ja selbst: Illius officii actus ab Episcopo per se est exercendus, in aliis autem potest constituere vicarium. Seine gehaltvollen Predigtentwürfe sind erhalten. Im Jahre 1264 wurde er auch päpstlicher Legat und Kreuzzugsprediger. Vgl. E. Michael, Gesch. des deutschen Volkes im Mittelalter III 98.

[5] In Luc. 9, 6: Omnia enim tempus habent, ut dicitur Eccle. 3, 5: Tempus est colligendi lapides, hoc est solidas veritates in studio, et tempus spargendi eosdem, in doctrina et praedicatione aliis proponendi.

[6] In Luc. 9, 6.

[7] In Luc. 9, 5.

Zwölftes Hauptstück.

Von den Sakramenten.

Zur Vollständigkeit einer Darstellung der Lehre vom sittlichen Leben gehört noch ein kurzer Überblick über die Sakramentenlehre. Denn zum großen Teil ist auch sie Pflichtenlehre. Das Dogmatische und mehr Kirchenrechtliche kann dabei mehr in den Hintergrund treten, aber das, was in das Gebiet der sittlichen Pflichten hineinragt, verdient herausgehoben und angefügt zu werden.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Sakramentenlehre.

1. Aufgabe und Zweck der Sakramente.

Hauptaufgabe der Sakramente des Neuen Bundes ist, wie Albert sehr häufig wiederholt, Mittel, „Arzneien" zur Heilung der Krankheit der Seele zu sein. Dieselbe Auffassung vertritt in mehr oder minder scharfer Weise die Scholastik durchweg [1].

Die Sakramente wirken demnach nach Alberts Anschauung in anderer Weise als „die Tugenden und Gaben". Diese sind zunächst bestimmt, den Menschen zu verdienstlichen Handlungen zu befähigen; sie treiben auch die Sünde aus, da sie ja ihren unmittelbaren Gegensatz bilden. Aber die Werke des barmherzigen Samaritan zu vollführen, Öl und Wein in die Wunden zu gießen, die die Sünde, und zwar die Todsünde [2], dem Menschen geschlagen, damit sie sich schließen und der schwergetroffene Mensch wieder gesundet, dazu sind sie nicht im stande, das sollen die Sakramente wirken, „in denen das Blut Jesu Christi salbt und wirkt" [3].

Während es „Tugenden und Gaben" und außersakramentale Gnade auch ohne Sünde gegeben hätte, sind die Sakramente, wie Albert aus ihrer Auf-

---

[1] In sent. 4, d. 1, a. 1 sol.: Dicendum, quod sacramenta sunt, et necessaria sunt ad salutem, sine quibus a tempore morbi nulla fuit salus. — Den Unterschied von den Sakramentalien berührt Albert In sent. 4, d. 1, a. 2 ad 11: Aqua benedicta et benedictio et huiusmodi non iustificant ex opere operato, sed potius ex opere operante. Item non habent specialem formam verborum, in qua fiant. Item, non sunt ad hoc instituta.

[2] In sent. 4, d. 1, a. 2 ad 9: Dicendum, quod nullum sacramentum ordinatur contra veniale substantialiter.

[3] In sent. 4, d. 1, a. 4 sol. Vgl. In sent. 4, d. 17, a. 21: Dicendum videtur, quod per solam gratiam sacramentalem proprie loquendo sanatio mentis sive hominis interioris perficitur.

gabe erschließt, nur mit Rücksicht auf die geschehene Sünde eingesetzt[1]. Die bereitete Arznei setzt das Vorhandensein der Krankheit voraus, zu deren Heilung sie bestimmt ist.

In der Zeit der Krankheit gibt es aber auch keine andere Rettung als durch die Arznei. Deswegen sind nun, nachdem die Sünde in die Welt gekommen ist, die Sakramente und ihre Benutzung auch unbedingt notwendig — den freien göttlichen Ratschluß vorausgesetzt. Das gilt in gleicher Weise für die Zeit des Alten und Neuen Bundes; nur der Unterschied besteht zwischen beiden Abschnitten der Heilsgeschichte, „daß ehedem das Sakrament heilte kraft des Glaubens der auf den Messias Hoffenden und jetzt durch den wirklichen Gebrauch".

Aus der Verschiedenheit der Wunden, welche die Sünde dem Menschen zufügt, erklärt Albert weiterhin die Mehrzahl der Sakramente.

Die Siebenzahl der Sakramente, die seit Petrus Lombardus[2] genau in der Ordnung erscheint, wie sie noch heutzutage in den Katechismen und theologischen Lehrbüchern festgehalten wird, hat Albert als Lehrsatz der Kirche betrachtet und er erwähnt auch nirgends, daß andere Gelehrte seiner Zeit daran irgendwie gezweifelt hätten.

Ausführlich wird erklärt[3], in welcher Weise die sieben Sakramente gegen die verschiedenen Gebrechen gerichtet sind, die durch die Sünde verursacht werden.

Anfang aller Sünde im Menschen ist die Erbsünde. Sie wird durch das erste Sakrament, die Taufe, getilgt. Gegen die noch zurückbleibende Geneigtheit zur Sünde ist das zweite Sakrament bestimmt, die Firmung.

In dem Kampfe, welchen die Neigung zur Sünde und die Begierlichkeit dem Menschen aufnötigen, werden die geistigen Kräfte und Güter aufgebraucht. Ersatz bietet die heilige Eucharistie. Nicht immer bleibt der Mensch in dem Kampfe siegreich. Der Ansturm der Begierlichkeit läßt den Menschen neue Sünden begehen. Sie werden beseitigt durch das Sakrament der Buße. Und wenn auch der Mensch im heißen Streite bis zum Ende gut ausgehalten hat, Überreste der Sünde bleiben immer zurück. Sie zu tilgen, ist die letzte Ölung eingesetzt.

Weihe und Ehe sind bestimmt, wie Albert kurz bemerkt, gegen die Verluste, die die Allgemeinheit erleidet, sei es durch den geistigen oder durch den leiblichen Tod ihrer Mitglieder. Beide Sakramente bewirken, jedes in seiner Art, daß der Kirche neue Glieder erstehen[4].

---

[1] In sent. 4, d. 1, a. 2 sol.: Sacramentum est contra defectum qui est ex peccato.

[2] Sent. 4, d. 2, a. 1. [3] In sent. 4, d. 1, a. 2 sol.; a. 3 sol.

[4] Eine etwas andere Erklärung gibt Albert im zweiten Artikel: In ihm stellt er Firmung und Ehe zusammen und bezeichnet beide als von Gott verordnete Mittel gegen die Begierlichkeit.

Daß übrigens Albert nicht einseitig die heilende Wirkung der Sakramente betont, geht daraus hervor, daß er es auch als Aufgabe der Sakramente bezeichnet, uns unserem Haupte Jesus Christus ähnlich zu machen, und zwar dem leidenden und auferstehenden Christus, da ja gerade die Macht seines Leidens in allen Sakramenten wirkt. Die Buße, so führt der Selige diese Gedanken weiter aus, „zieht ihre Kraft" vom leidenden Heiland, die Weihe die ihre vom opfernden, die Eucharistie vom geopferten, die Ehe von dem in seinem Blute der Kirche sich vermählenden Heiland. Durch die letzte Ölung aber werden wir dem auferstehenden Christus ähnlich, da Gott dem in seiner Gnade Scheidenden die Herrlichkeit der Auferstehung zu teil werden läßt. In welcher Weise Taufe und Firmung dem leidenden und auferstehenden Heiland ähnlich machen, wird nicht näher dargelegt. Es ist indes bekannt, daß schon der Apostel Paulus[1] den Vollzug der Taufe mit dem Begräbnis und der Auferstehung Jesu Christi vergleicht, und hinsichtlich der Firmung hebt Albert später hervor, daß sie uns mit dem auch im Leiden streitenden Erlöser ähnlich mache.

2. Die Wirksamkeit der Sakramente.

Mit der katholischen Glaubenslehre hält Albert fest, daß durch alle Sakramente Gnade vermittelt, durch drei außerdem ein geistiges Merkmal eingedrückt wird.

Die Untersuchungen unseres Meisters über die Eigenart der sakramentalen Gnade und ihren Unterschied von der „Gnade der Tugenden und Gaben" oder der außersakramentalen Gnade sind ziemlich weitläufig.

Es sind vorzüglich vier Sätze, die hervorgehoben werden. Der erste lautet: Jede sakramentale Gnade ist bestimmt gegen die Krankheit der Sünde, ein Satz, der dem entspricht, was über die Aufgabe der Sakramente ausgeführt wurde. Der zweite Satz besagt: Jedes Sakrament der Kirche wirkt irgend eine gegen die Krankheit der Sünde gerichtete Gnade[2]. Der dritte spricht aus: Die sakramentale Gnade ist Gott wohlgefällig machende Gnade.

Außerdem lehrt Albert aufs deutlichste, daß jedes Sakrament in Anbetracht seiner besondern Aufgabe auch besondere Gnade verleihe, die wir durch die übrigen Sakramente nicht empfangen können. Die sakramentalen Gnaden sind darum auch unter sich nicht so geeint, daß, wer eine hat, auch alle andern haben muß. — Wenn aber jede Sakramentsgnade heiligmachende Gnade ist, wie unterscheidet sich denn dann z. B. die Gnade der

---

[1] Kol 2, 12.

[2] Hinsichtlich der Ehe will Albert die gegenteilige Ansicht nicht verwerfen, wenn er sie auch nicht für die bessere hält. Vgl. In sent. 4, d. 26, a. 14 ad q. 2 ad 1.

Firmung von der der Taufe? Darauf wird geantwortet[1]: In Bezug auf das allgemein Gott Wohlgefälligmachen unterscheiden sich beide nicht. Jedoch wirkt die Taufgnade noch in bestimmter Hinsicht besonders läuternd und heiligend, ebenso die Firmung und die übrigen Sakramente, so daß das eine Sakrament die andern nicht überflüssig macht. Gemäß ihrer Natur wirken auch die Sakramentsgnaden: die Gnade der Firmung mehrt nicht die Taufgnade, vielmehr wirken beide vereint die allgemeine Gottwohlgefälligkeit und gehen in ihren besondern Wirkungen dann auseinander[2].

Die ganze Erklärung leidet wieder unter der Nichterkenntnis der Bedeutung der Beistandsgnade und des zwischen ihr und der heiligmachenden Gnade bestehenden Unterschieds.

Wie wirken die Sakramente der Gnade? Albert antwortet: Sie wirken „kraft der vollzogenen Handlung" — ex opere operato. Nicht lange vor Albert hatte sich dieser Ausdruck in der Wissenschaft eingebürgert. Albert gebraucht ihn als allgemein bekannten und geläufigen Ausdruck[3] und will damit besagen, daß das sinnenfällige Zeichen an sich und als solches, nicht die sittliche Verfassung des Spenders oder Empfängers Ursache der Gnade ist. Unfehlbar wird die Gnade mitgeteilt, sobald das Zeichen vollzogen ist, wenn nur der Empfänger des Sakraments kein Hindernis setzt. Albert trägt kein Bedenken zu sagen, daß die Sakramente die Gnade „enthalten", die sie andeuten. Wörtlich bemerkt er: „Unsere Elemente sind voll Kraft und Reichtum: voll Kraft, da das Leiden Christi in ihnen wirkt, voll Reichtum, da sie die Gnade enthalten, die sie sinnbilden."[4] Der Spender braucht nur die erforderliche Weihe und die richtige Absicht zu haben, und das Sakrament wird gültig und wirksam gespendet[5].

Trotzdem hat sich Albert nicht entschließen können, wie später Thomas tat[6], die Sakramente als eigentliche, wenn auch werkzeugliche Wirkursachen der Gnade zu erklären. Obwohl er einen wirklichen ursächlichen Zusammenhang zwischen Sakrament und Gnadenwirkung anerkennt, meint er doch, die Sakramente können nur „vorbereitende Ursachen" sein, d. h. sie könnten den Menschen nur zur Erlangung der Gesundheit vorbereiten, die die

---

[1] In sent. 4, d. 7, a. 5 ad q. 2 ad 4 5 6: Dicendum, quod quoad illum actum, qui est gratificare in genere, non distinguitur: sed quoad gratificare secundum specialem gratitudinis rationem: quia illae speciales rationes multiplicari possunt: eo quod nihil prohibet gratum secundum unam rationem, effici adhuc gratum secundum rationem aliam.

[2] In sent. 4, d. 7, a. 5 ad q. 3.

[3] Vgl. In sent. 4, d. 26, a. 2 ad 11.

[4] In sent. 4, d. 26, a. 1 ad 5.

[5] In sent. 4, d. 13, a. 30 sol.

[6] S. theol. 3, q. 62, a. 1.

göttliche Kraft in den Sakramenten dann als einzige Wirkursache herbeiführe [1].

Über Wesen und Bedeutung des sakramentalen Merkmals verbreitet sich Albert in dem von der Taufe handelnden Abschnitte [2].

Die Tatsache, daß Taufe, Firmung und Weihe der Seele ein unauslöschliches Merkmal einprägen und nur diese drei Sakramente, hat er überall anerkannt.

Das Merkmal soll nach seiner Auffassung vor allem „kennzeichnen" und dann auf Grund der Kennzeichnung „unterscheiden".

Die besondere Kennzeichnung der Seele wird nach Albert dadurch vollzogen, daß die Seele irgendwie in übernatürlicher Weise für immer und ewig der heiligen Dreifaltigkeit ähnlich gemacht wird. Diese Verähnlichung bewirkt die heilige Dreifaltigkeit selber durch eine allen drei göttlichen Personen gemeinsame Tätigkeit. Anlaß dazu ist aber die Anrufung der heiligen Dreifaltigkeit bei Spendung jener drei Sakramente, die von Gott zur Verleihung des Merkmals bestimmt sind.

Näherhin erfolgt die Verähnlichung mit der heiligen Dreifaltigkeit durch Mitteilung einer unzerstörbaren Zier eines der Seele ewig innewohnenden Lichtes [3].

Da der Sohn Gottes Ebenbild des Vaters ist, kann die Verleihung des Merkmals ihm in besonderer Weise zugeeignet werden. Den Gedanken, daß das Merkmal dem Sohne ähnlich mache, hat Albert ebenfalls aufgenommen, jedoch ohne ihn weiter zu betonen.

Als zweite Aufgabe ist dem Merkmal zugewiesen, die verschiedenen Unterschiede im „Glaubensstande" für immer bleibend zu begründen. Das Merkmal ist wesentlich Unterscheidungszeichen und steht in inniger Beziehung zum Glauben, der die Grundlage des geistigen Gebäudes ist, das Gott auf Erden in der Seele errichten will.

Drei „Stände des Glaubens" werden von ihm begründet. Das Merkmal der Taufe schafft den Stand des neuerworbenen Glaubens, den Stand der Anfänger im Glauben. Er unterscheidet das Volk Gottes von den übrigen Menschen. Das Merkmal der Firmung ist das Kennzeichen aller jener, die zum „Stand des verteidigten Glaubens", zum Stand der im Glauben Fortschreitenden, der Kämpfer für den Glauben gehören. Das

---

[1] In sent. 4, d. 1, a. 5 ad def. 2 ad q. 2: Dicendum, quod causa est sacramentum ut disponens in subiecto.

[2] In sent. 4, d. 6, a. 3 ff.

[3] In sent. 4, d. 6, a. 4 ad q. 9 ad 2: Licet character essentialiter sit lux quaedam, tamen habet etiam calorem. Vgl. F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik, Paderborn 1908, 78 ff.

Merkmal der Weihe endlich eignet allen denen, die in den „Stand des zu verbreitenden oder in andern zu nährenden Glaubens" eingetreten sind, die den Beruf haben, vollkommen zu sein in Erfüllung der Glaubenspflicht, die den Glauben auf der Welt verbreiten, vervielfältigen und offen verkünden sollen.

Albert hat indes auch den engen Zusammenhang zwischen Merkmal und Gnade wohl beachtet. Wenn er auch meistens nur das „Kennzeichnen" und „Unterscheiden" als Wirkungen des Merkmals nennt, so hebt er doch an andern Stellen hervor, daß das Merkmal außerdem ein Zeichen der Gnade sei, die Gnade anzeige und verursache, wenn der Empfänger kein Hindernis bereite, und eine Vorbereitung zur Gnade sei.

Die Erklärung Alberts hat in den meisten Einzelheiten den Beifall seines Schülers, des hl. Thomas, gefunden. Doch hat letzterer die Lehre seines Meisters weiter entwickelt und namentlich noch betont, daß das Merkmal auch eine Teilnahme an der hohepriesterlichen Gewalt und Würde Jesu Christi zur Folge habe[1].

3. Die Bestandteile der Sakramente.

Nach der Lehre der gesamten Scholastik besteht jedes Sakrament aus zwei Teilen. Maßgebend für die Unterscheidung dieser zwei Teile war das Wort Augustins: „Es tritt das Wort zu dem Element, und es entsteht das Sakrament."[2]

Genauer betrachtet bilden beide Teile zusammen das Sakrament nur als äußeres Zeichen. Von den Wirkungen des Sakramentes ist hier abgesehen.

Die Frühscholastik, auch Petrus Lombardus, nennen das augustinische „Element" „Sache", so daß bei ihnen die Zweiteilung Sachen und Worte geläufig ist. Aber schon der genannte Lehrer gebraucht auch den Ausdruck „Form der Worte"[3]. Wilhelm von Auxerre hat dann die neuen genaueren und bestimmteren Bezeichnungen Materie und Form in die Theologie endgültig eingeführt.

Albert selbst ist bei dieser Entwicklung stehen geblieben, ohne sie einer besondern Untersuchung zu unterziehen und eingehend zu begründen. Von Thomas und der später festgelegten Kirchenlehre weicht er namentlich mit seinen Anschauungen über die Form ab; bezeichnet er doch beim Bußsakrament

[1] S. theol. 3, q. 63, a. 3.

[2] In Ioan. tr. 80, n. 3: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.

[3] Sent. 4, d. 3, 2: Sed quod est illud verbum, quo accedente ad elementum fit sacramentum? Veritas docet, quae huius sacramenti formam tradens Matth. 28, 19 ait discipulis: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Invocatio igitur Trinitatis verbum dicitur, quo baptisma conservatur; et haec est forma verborum, sub qua traditur baptismus.

an der Hauptstelle die innere, die Reue übernatürlich machende Gnade als „Form“ [1] und bemerkt er bei der Ehe: „Es ist nicht notwendig, daß das Sakrament immer aus der Form seine Heiligung zieht; denn das muß nur bei jenem Sakrament der Fall sein, das rein nur ein Sakrament ist: und ein solches sind weder die Buße noch die Ehe, da diese sich auf Dinge beziehen, mit denen sich unsere Handlungen beschäftigen, und darum ist es notwendig, daß sie ihre Vollkommenheit irgendwie aus uns ziehen.“ [2] Zerstört die Annahme, daß die Gnade die Form des Bußsakramentes sei, den Begriff des Sakramentes, so ist doch diese Aufstellung erklärlich; hier erscheint der Begriff „Form“ in ähnlichem Sinne, wie er in der Tugendlehre von der Gnade und Liebe gebraucht wird.

Die Zusammenfassung der Sakramente, die „rein nur Sakrament“ sind, oder der „ausschließlich göttlichen“ Sakramente und der „menschlichen Sakramente“ kehrt auch sonst wieder. Die „menschlichen Sakramente“ sind die Buße und die Ehe, weil sie sich auf menschliche Handlungen beziehen und von ihnen abhängen. Es haftet diesen Sakramenten gerade wegen der zu ihrem Vollzug notwendigen Mitwirkung der Menschen etwas Unvollkommenes an, und daraus will Albert auch erklären, warum die Diener der Kirche sie nicht spenden, sondern sich damit begnügen, die nötigen Weisungen zu geben, wie alles ehrbar und gemäß Gottes Willen geschieht [3].

4. Die Spender und Empfänger der Sakramente.

Die Sakramente sind genau so zu spenden, wie es die Kirche vorschreibt [4].

Sie sind nicht zu verkaufen, sondern ohne jedes Entgelt zu spenden [5].

Kein Glied der Kirche ist, falls nicht wichtige Gründe vorliegen, von der Spendung der Sakramente auszuschließen [6]. Doch müssen die kirchlichen Obern prüfen, wen sie vor sich haben. Unbekannte Leute, die ihre

---

[1] In sent. 4, d. 16, a. 1 sol. Vgl. jedoch In sent. 4, d. 1, a. 14 sol.: (matrimonium) efficitur Ecclesiae non quidem sacramentum secundum se, sed sacramentum Ecclesiae, ut sit medicina ex vi clavium ipsius Ecclesiae.

[2] In sent. 4, d. 26, a. 14 ad q. 1 ad 1.

[3] In sent. 4, d. 27, a. 4 ad obi. 3: Forma autem huius sacramenti non eodem modo accipitur ut in aliis, in quibus minister sacramenti, qui agit actum verbis, dat formam pronuntiando verba ... forma ipsius est informatio gratiae vel gratia informans hunc dolorem, inquantum sic informans.

[4] In sent. 4, d. 13, a. 19.

[5] In Luc. 9, 15.

[6] Ebd.: Non enim sacramenta sunt ministrorum, sed sunt Christi. Et impius est minister, qui bona Christi subtrahit filiis Dei.

Stellung zur Kirche nicht offen zeigen, sind zum Empfange der Sakramente nicht zuzulassen.

Der Irrlehre Anhängende oder von der Einheit der Kirche Getrennte hält Albert für fähig, die Sakramente insoweit gültig zu spenden, als bei der von ihnen gespendeten Taufe, der Firmung und der Weihe das unauslöschliche Merkmal eingedrückt und Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt wird. Eine Mitteilung von Gnade durch Sakramente, die die Genannten spendeten, nimmt Albert an den meisten Stellen nicht an. Er hat sich in dieser Hinsicht vom Banne damals teilweise noch verbreiteter irriger Ansichten nicht freimachen können[1], während Thomas auch hier mit seinem scharfen Blicke richtiger gesehen hat[2]. Selbstverständlich müssen, wenn die Handlung eine sakramentale Bedeutung haben soll, die Art und Weise der Spendung und die Absicht die der Kirche sein.

Die Spendung der Sakramente ist an die Weihegewalt geknüpft. Taufe und Buße können jedoch im Notfall auch von Laien gespendet werden. Die Ehe spenden die Eheschließenden selbst[3].

Der Empfänger kann der sakramentalen Wirksamkeit insofern ein Hindernis bereiten, als er durch einen den Anforderungen zum Empfange des Sakramentes nicht entsprechenden Seelenzustand die Verleihung der Gnade unmöglich macht. Beseitigt er dieses Hindernis, so wird die Gnade eingegossen[4].

Zweiter Abschnitt.

Das Sakrament der Taufe[5].

Die Taufe ist das erste Sakrament, das jeder, der ein Christ werden will, empfängt und vor allen andern Sakramenten empfangen muß, weil es

---

[1] In sent. 4, d. 13, a. 30. In Luc. 3, 9. De mul. forti 10, 1. An letzterer Stelle nennt Albert die der Irrlehre ergebenen Spender deswegen die „Affen der Kirche". — Merkwürdigerweise heißt es in der Lukaserklärung 9, 49 ganz richtig: Invocatio nominis Christi facit effectum in sacramentis et non minister. Haec enim invocatio forma est Ecclesiae: quam qui tenet in sacramentis et clavibus, sive sit malus, sive bonus, sive fidelis et orthodoxus, sive haereticus et schismaticus, consequitur effectum expulsionis daemonum: dummodo is, qui suscipit sacramentum, obicem non ponat. Si enim ille ponit obicem, tunc sacramentum consequitur in nomine invocato, et non rem sacramenti: quam tamen rem sacramenti habebit fictione recedente.

[2] S. theol. 3, q. 64, a. 9.

[3] De Euch. d. 6, tr. 4, 2, n. 7: Secus autem est in sacramento baptismi et poenitentiae: quia illa sunt sacramenta necessitatis: et ideo tempore necessitatis quicumque etiam laicus vel laica supplet vicem ministerii.

[4] In Luc. 9, 49. Einzig und allein die heilige Eucharistie scheint Albert in dieser Hinsicht auszunehmen.

[5] In sent. 4, d. 3 4 5 6.

die Grundlage des neuen Lebens vermittelt und „die Wiedergeburt und das Siegel und die Bewahrung und die Erleuchtung“ [1]. Ihrem Wesen nach ist die Taufe „die Eintauchung in Wasser, die geheiligt ist durch das Wort des Lebens“ [2].

1. Die für die Spendung der Taufe wesentlich erforderten Worte.

Bei der Spendung der Taufe ist zu sprechen: „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“

Über die verbindliche Kraft der einzelnen Worte herrschten damals mannigfache Meinungsverschiedenheiten [3].

Darf das Wort „ich“ ausgelassen werden? Gegen eine strengere Ansicht glaubt Albert, man könne das Wort „ohne große Schuld“ auslassen, sicherer aber sei es, dasselbe beizusetzen.

Das Wort „taufe“ erklärt Albert für notwendig, damit die Taufe überhaupt zu stande komme. Doch meint er, zeitweise, wie in den Tagen der Apostel, sei die Verwendung auch dieses Wortes nicht immer notwendig gewesen. Die bei den „Griechen und Dalmatiern“ übliche Fassung, die lautet: „Es möge getauft werden der Knecht Christi“, kann Albert nicht billigen. Sie müßten, meint er, wenn möglich zurechtgewiesen werden. Ob eine solche Taufe gültig sei, darüber war, wie Albert berichtet, „der Papst nicht im klaren; denn zuerst antwortete er denen, die in Dalmatien sind, daß sie wieder getauft werden müßten, nachher aber ließ er die Sache gehen und befahl, es in Zukunft zu vermeiden: einige in unserem Orden befindliche Brüder, zum mindesten drei, wurden aber doch auf Anordnung des Papstes in der Stadt Rom wieder getauft“ [4]. Thomas sagt in seiner Sentenzenerklärung [5] ganz in gleichem Sinne: „Ob die Griechen etwas ändern, was zum Wesen der Taufe gehört, so daß sie wiederholt werden muß, ist, obwohl einige dies behaupten, nicht sicher. Das aber ist sicher, daß die von uns verwendete Fassung besser ist: einmal wegen ihrer höheren Vollkommenheit, sodann weil sie mehr mit den Worten des Evangeliums übereinstimmt, das sagt, daß die Spender taufen, endlich wegen des Ansehens der Kirche, welche diese Fassung überliefert hat und die niemals vom rechten Glauben abgewichen ist, indem sie von Apostelzeiten her an dieser Fassung festhielt; und daher ist es vorzüglich den Lateinern nicht erlaubt, die Wortfassung der Griechen zu benutzen: wer

---

[1] Laut der von Albert angeführten Begriffsbestimmung des Johannes von Damaskus (De fid. orth. 4, 9).

[2] So die Begriffsbestimmung des Lombarden (Sent. 4, d. 3, 1).

[3] In sent. 4, d. 3, a. 2. [4] In sent. 4, d. 3, a. 2 ad q. 2 ad 8.

[5] In sent. 4, d. 3, q. 1, a. 2, sol. 2 ad 1.

es doch wagen würde, würde nach der einen Ansicht ungültig taufen, nach der andern würde er zwar gültig taufen, würde aber schwer sündigen." Die ganze Frage war mit Rücksicht auf die Kirchenvereinigungsbestrebungen jener Zeit nicht unwichtig. Die spätere Theologie hat sich bekanntlich der milderen Ansicht zugewendet.

Albert neigt insofern der letzteren zu, als er meint, für bestimmte Zeiten sei wegen des Ärgernisses und auf Antriebe des Heiligen Geistes auch die griechische Wortfassung am Platze gewesen, so in den ersten Zeiten der Kirche, in denen nach dem Berichte im dritten Abschnitte des ersten Briefes an die Korinther der Irrtum verbreitet gewesen sei, in der Taufe geschehe nur eine menschliche Handlung.

Viel beschäftigte die mittelalterlichen Gottesgelehrten die Frage, ob die Taufe „im Namen Christi" gültig sei. Für die Gegenwart war die Frage bald gelöst. Man hielt sich an die Übung der Kirche und das vom Herrn gegebene Taufgebot, und erklärte demgemäß eine derartige Wortfassung für unzulässig. „Auch der Papst", sagt Albert, „kann sie nicht anordnen, außer infolge einer besondern Offenbarung des Heiligen Geistes und mit Rücksicht auf einen großen Nutzen der Kirche." [1]

Schwierigkeiten boten sich aber bei der Frage, ob denn die Apostel nicht im Namen Jesu Christi getauft haben. Die Apostelgeschichte berichtet nämlich an verschiedenen Stellen, daß getauft wurde im Namen Jesu [2]. Zu einer geschichtswissenschaftlichen Prüfung fehlte den Scholastikern das notwendige Rüstzeug. Albert entscheidet sich wie auch Thomas [3] dahin, daß die Apostel mit Rücksicht auf die besondern Zeitumstände und auf Grund einer besondern Offenbarung des Heiligen Geistes im Namen Christi getauft haben. Er meint, in jener Zeit habe der gehaßte Name des Heilandes den Menschen lieblich und angenehm gemacht werden müssen, und darum habe der Heilige Geist den Aposteln eingegeben, daß sie auch tauften im Namen des Herrn [4].

Daß, sei es aus Unkenntnis, sei es infolge Schwerfälligkeit der Zunge, manchmal Entstellungen der für die Spendung der Taufe vorgeschriebenen Worte vorkamen, deutet er selbst an bei Behandlung der Frage, ob eine Taufe gültig sei, die gespendet werde in nomine patria et filiabus

---

[1] In sent. 4, d. 3, a. 2 ad q. 7.

[2] Apg 10, 48 u. a. [3] S. theol. 3, q. 66, a. 6 ad 1.

[4] In sent. 4, d. 3, a. 2 ad q. 5. In Matth. 3, 6 bemerkt Albert aber vollständig richtig: Christi dicitur omne baptisma, in quo Christi gratia lavat interius. Et ideo Pauli, Iudae, Petri, Apostolorum aliorum quorumcunque baptisma, quod in nomine Trinitatis fiebat secundum formam, quam tradit Christus, baptismus Christi vocatur; quia in illo baptizat Christus.

et spiritibus sanctibus. Solche nicht absichtlich gewollten Veränderungen am Schlusse der Worte, bemerkt er zum Troste, schaden der Gültigkeit der Taufe nicht[1].

2. Die zur Taufe gehörende sinnenfällige Handlung[2].

Zur Zeit Alberts wurde die Taufe gewöhnlich noch durch Untertauchen vollzogen. Er bemerkt, daß nur „einige Kirchen nicht untertauchen, sondern ein- oder zweimal Wasser aufgießen". Er lobt letztere Übung nicht: „wenn der, welcher das Wasser aufgießt, den ganzen Körper benetzt, oder wenn wenigstens das Haupt eingetaucht und vom Wasser abgewaschen wird, so ist zwar die Taufe gültig; doch scheint mir diese Gewohnheit nicht lobenswert zu sein, sondern die Sitte des Untertauchens ist löblicher". Anders stellt sich Thomas zur Erteilung der Taufe durch Aufgießen des Wassers. Er weist darauf hin, daß die Apostel, als sie einmal 5000, das andere Mal 3000 Menschen in die Kirche aufnahmen, unmöglich anders als durch Besprengung oder durch Aufgießen des Wassers getauft haben konnten. Deshalb bezeichnet er in der Sentenzenerklärung die Aufgießung für zulässig, wenn sie der kirchlichen Sitte entspricht, wenn nur wenig Wasser da ist, wenn für das Leben der Kinder gefürchtet werden muß, und wenn der Priester zu schwach ist, um das Kind zu halten[3].

Tritt Albert sehr für das Untertauchen ein, so empfiehlt er aber auch anderseits den Priestern, das Taufwasser etwas warm zu machen, weil manchmal die Kleinen von der Kälte des Wassers so durchdrungen werden, daß sie sich tödliche Krankheiten zuziehen und sterben[4].

„Einige Priester", so erzählt er an der gleichen Stelle, „verteilen die Anrufung der Dreifaltigkeit auf die dreifache Untertauchung, so daß sie bei der ersten Untertauchung sprechen, „im Namen des Vaters", bei der zweiten „im Namen des Sohnes", bei der dritten „im Namen des Heiligen Geistes". Diese Sitte kann Albert wiederum nicht billigen. „Die Worte sind in einem Zuge ohne Unterbrechung auszusprechen wegen der dem Kinde drohenden Gefahr." Doch glaubt er, daß das Kind getauft ist, wenn es nach der ersten Untertauchung stirbt und der Priester nur noch im stande war, „im Namen des Vaters" auszusprechen. „Der höchste Priester ersetzt dann, was der Spender nicht mehr tun konnte." Aus demselben Grunde, meint Albert, sei das Kind getauft, wenn der Priester nach der ersten Untertauchung sterbe, wenn er nur noch „im Namen des Vaters" habe sagen können[5].

---

[1] In sent. 4, d. 3, a. 2 ad q. 12. [2] In sent. 4, d. 3, a. 5.
[3] In sent. 4, d. 3, q. 1, a. 4 sol. 1. S. theol. 3, q. 66, a. 7.
[4] In sent. 4, d. 3, a. 5 ad q. 2.
[5] In sent. 4, d. 3, a. 5 ad q. 1.

3. Vom Empfänger der Taufe.

Empfänger des Sakramentes der Taufe können sowohl Kinder wie Erwachsene sein. Bei den Kindern ist die Wirkung der Taufe überall die gleiche, nicht aber bei den Erwachsenen. Den Kindern wird nämlich die Gnade nicht bemessen nach dem Verhältnisse ihrer natürlichen Gaben, sondern nach der Art der Vorbereitung; diese aber ist bei allen Kindern die gleiche, denn sie haben keine andere als die auf dem Verdienste Christi beruhende, und diese wird allen in gleicher Weise dargeboten[1]. Allerdings scheint eine Erfahrungstatsache dem zu widersprechen. „Wir sehen", sagt Albert, „daß die Kinder, wenn sie heranwachsen, nicht in gleicher Weise zur sittlichen Tätigkeit veranlagt sind." Er führt dies jedoch nicht auf eine Verschiedenheit der Taufgnade, als vielmehr auf eine Verschiedenheit in der Willensveranlagung zurück[2]. Die Wirkung der Taufgnade bei den Kindern besteht in der vollständigen Tilgung jeder Sündenschuld, so daß die Seelen getaufter Kinder, wenn diese sterben, „unmittelbar in den Himmel fliegen". Für sie beten heißt ihnen ein Unrecht zufügen[3].

Bei den Erwachsenen ist die Wirkung des Taufsakramentes keine gleiche, weil der Mensch der Wirksamkeit des Sakramentes Hindernisse entgegensetzen kann. Der Todsünder erhält nur das unauslöschliche Merkmal, ebenso der Ungläubige, vorausgesetzt, daß dieser trotz seines Unglaubens den ernstlichen Willen hat, das zu empfangen, was er die Kirche vollziehen sieht[4]. Wer beim Empfang der Taufe an läßlichen Sünden festhält, erhält Merkmal und Gnade, jedoch keine Nachlassung läßlicher Sünden[5].

Wäre die Taufe auch zu empfangen, wenn jemand im Mutterleibe schon geheiligt worden wäre? Albert wie Thomas[6] bejahen diese Frage mit Rücksicht auf das Gebot des Herrn und das noch fehlende unauslöschliche Merkmal. Nach Alberts Ansicht ist Jeremias beschnitten, Johannes der Täufer und Maria getauft worden[7]. Auch Begierde- und Bluttaufe prägen das unauslöschliche Merkmal nicht ein[8].

Die Taufe kann wegen der namentlich bei den Kindern vorhandenen Lebensgefahr immer empfangen werden. Besonders passende Taufzeiten sind Ostern und Pfingsten: Ostern, da auch wir in der Taufe geistig sterben und auferstehen; Pfingsten, weil in der Taufe der Heilige Geist tätig ist[9].

---

[1] In sent. 4, d. 4, a. 1.
[2] In sent. 4, d. 4, a. 1 ad obi. 2.
[3] In sent. 4, d. 4, a. 9.
[4] In sent. 4, d. 4, a. 2 ff.
[5] In sent. 4, d. 4, a. 3 ad 3.
[6] S. theol. 3, q. 68, a. 1 ad 3.
[7] In sent. 4, d. 6, a. 9 ad q. 4 ad 1.
[8] In sent. 4, d. 4, a. 6.
[9] In sent. 4, d. 6, a. 12.

Aus dem Empfang der Taufe entsteht für den Täufling die Pflicht, den Glauben zu bewahren und sittlich zu leben[1]. Auch für das Kind. Denn die Verpflichtungen, die das Kind eingeht, sagt Albert nicht ganz richtig, sind nur solche, die schon auf Grund des natürlichen Sittengesetzes bestehen. Die Taufgelübde sind keine eigentlichen Gelübde, da ihr Gegenstand nur das Gebotene ist[2].

4. Der Spender des Taufsakraments.

„Der eigentliche Spender in Bezug auf den Herrn und die Kirche ist der, welcher Weihe, Vollmacht und rechte Lebensbeschaffenheit zu eigen hat; zur Zeit der Not aber ist es zudem jedwede alte Frau, wenn ihr auch das männliche Geschlecht, Weihe und Vollmacht und die rechte Lebensbeschaffenheit fehlen."[3] Letzteres wird mit der unbedingten Notwendigkeit der Taufe begründet und auf einen Ratschluß der göttlichen Barmherzigkeit zurückgeführt, die nicht will, daß jemand verloren gehe.

Auch der einer Irrlehre Anhängende oder von der Einheit der Kirche Getrennte kann gültig das Sakrament der Taufe spenden, vorausgesetzt, daß er das tun will, was die Kirche bei Spendung der Taufe tut[4].

Albert bespricht auch das Verhalten gegen simonistische Priester, die nur gegen Geld die Taufe spenden wollen. Wenn eine dringliche Notwendigkeit gegeben ist, sei es für sich, sei es für andere, von einem solchen Priester die Taufe zu begehren, erlaubt es Albert.

Hinsichtlich der Gewissensverantwortlichkeit des sündigen Spenders der Taufe vertritt unser Meister milde Ansichten. Eine Todsünde begeht nach ihm der Taufende einmal dann, wenn sein sündiger Zustand offenkundig ist und kein Fall der Not vorliegt, sodann auch in dem Falle, wenn die Sünde zwar geheim ist, aber kein Notfall vorliegt und kein Ärgernis zu befürchten ist. Sonst begeht der sündige Spender keine Sünde, auch keine läßliche[5].

Tiefer gehen die diesbezüglichen Ausführungen des hl. Thomas. Schon in seiner Sentenzenerklärung[6] stellt er den Grundsatz auf, der heute noch als maßgebend erachtet wird: Eine Todsünde ist dann gegeben, wenn der im

---

[1] In sent. 4, d. 6, a. 14 sol. [2] Vgl. die Lehre vom Gelübde.

[3] In sent. 4, d. 5, a. 1 sol. ad 1: Dicendum . . ., quos verus minister quoad Dominum et Ecclesiam est habens ordinem et iurisdictionem et vitam: tempore autem necessitatis est quaelibet etiam vetula, nec sexum virilem, nec ordinem nec iurisdictionem, nec vitam bonam habens.

[4] In sent. 4, d. 5, a. 3; d. 6, a. 2.

[5] In sent. 4, d. 5, a. 1 ad q. 1 ad 1 2.

[6] In sent. 4, d. 5, q. 2, a. 2 sol. 4.

Stande der Todsünde befindliche Priester als geweihter Diener der Kirche auftritt und feierlich tauft. Nimmt er dagegen eine Nottaufe vor, so sündigt er nicht (die Späteren sagen „nicht schwer"), weil er in diesem Falle nicht wie ein geweihter Diener der Kirche auftritt, sondern wie ein Laie.

5. Von den Taufpaten.

Über die Verpflichtung der Taufpaten bemerkt Albert: „Sie sind zur Fürsorge verpflichtet, wenn für die christliche Erziehung der Kinder nicht anderweitig gesorgt ist: aber weil beim feierlichen Gottesdienste das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis gesungen, sowie die Sittenlehre vorgetragen und an Beispielen erläutert wird, darum ist jetzt nicht mehr jene hohe Sorgfalt notwendig wie in den ersten Zeiten der Kirche, als die Kinder mitten unter einer heidnischen Umgebung aufwuchsen." [1]

In der Ordnung der Liebe sind die eigenen Kinder den geistlichen Kindern voranzustellen, nur insofern die geistige Sohnschaft höher steht als die fleischliche, sind die geistigen Kinder mehr zu lieben [2].

Einen Taufpaten erklärt Albert mit Rücksicht auf die entstehende geistige Verwandtschaft für genügend. Wenn mehrere angenommen werden, so ist dies „mehr ein Gestatten als ein Gesetz, das befolgt werden müßte". Man läßt mehrere Taufpaten zu „mit Rücksicht auf die Freundschaft, die zwischen solchen entsteht" [3].

Ordensleuten wird die Übernahme der Patenschaft nicht gestattet, „damit sie keine Gelegenheit bekommen, in der Welt herumzulaufen" [4].

6. Die Art der Spendung der Taufe.

Eine einheitliche Weise, die Taufe zu spenden, kannte jene Zeit nicht. „Zahl und Ordnung der Gebräuche sind in den verschiedenen Kirchen verschieden", berichtet Albert.

In der Mehrzahl der Kirchen wurde indes die Taufe, von der Untertauchung abgesehen, so gespendet, wie dies heute üblich ist. Denn Albert gibt folgende Gebräuche an: die Anhauchung, die Bezeichnung der Brust und der Stirne mit dem Kreuzeszeichen, die Einlegung von Salz in den Mund, die Benetzung von Nase und Ohren mit Speichel, die Salbung der Brust und der Schultern; nach der Taufe die Salbung des Scheitels mit Chrisam, die Bekleidung mit dem weißen Kleide, die Überreichung der Kerze [5].

---

[1] In sent. 4, d. 6, a. 14 ad q. 1 ad 1.
[2] In sent. 4, d. 6, a. 14 ad q. 1 ad 2.
[3] In sent. 4, d. 42, a. 16 sol. ad 1.
[4] In sent. 4, d. 42, a. 16 ad q. 5.
[5] In sent. 4, d. 6, a. 15 ad q. 2.

Dritter Abschnitt.

Das Sakrament der Firmung[1].

In der heiligen Firmung sieht Albert ein Gegenmittel gegen die vom „Zunder der Sünde" herrührende Schwäche und demgemäß ein Stärkungsmittel im unerschrockenen Kampfe für den heiligen Glauben. Mit Rücksicht darauf, daß es für den Getauften notwendig ist, in diesem Kampfe kräftig und stark zu sein, ist auch die heilige Firmung notwendig[2].

1. Die bei der Spendung der Firmung zu sprechenden Worte[3].

Eine doppelte Fassung war in jener Zeit im Gebrauch. Die nach Alberts Angabe „allgemeinere" lautete: „Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und stärke dich mit dem Chrisam des Heiles im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen." Die andere, seltener verwendete stimmte mit dieser bis auf die ersten Worte überein. Diese lauteten nämlich hier: „Ich stärke dich mit dem Zeichen des Kreuzes."

Die erste Schwierigkeit, die Albert bespricht, bot wiederum die Heilige Schrift. In der Apostelgeschichte wird nämlich erzählt[4], daß die Apostel den Gläubigen die Hände auflegten und daß sie den Heiligen Geist empfingen. Albert bezieht diesen Bericht auf das heilige Sakrament der Firmung. Nun erwähnt aber dieser Bericht nichts davon, daß die Apostel auch Worte zur Handauflegung gesprochen haben. Haben sie nun wirklich die Firmung nur durch Handauflegung erteilt? — Albert kann das nicht annehmen; nach seiner Überzeugung haben die Apostel niemals ohne die vorgeschriebenen Worte gefirmt. Vorgeschrieben aber habe sie schon der Herr[5], ähnlich wie die bei der Spendung der Taufe zu sprechenden Worte, wenn auch nichts davon aufgezeichnet sei.

Das Kreuzeszeichen wird in den Worten erwähnt, „weil sich der Kampf Christi weder bei der Menschwerdung, noch beim Begräbnis, noch bei der Auferstehung vollzog, sondern nur am Kreuze; durch die Firmung aber werden wir auf die Fahne seines Kreuzes verpflichtet"[6].

---

[1] In sent. 4, d. 7. [2] In sent. 4, d. 7, a. 1. [3] In sent. 4, d. 7, a. 2.

[4] Apg 8, 18.

[5] Daraus geht auch hervor, daß Albert wie Thomas (S. theol. 3, q. 72, a. 1 ad 1) daran festhielt, daß die Firmung auf Christus selbst zurückgeht. Nach den Angaben des hl. Thomas war die Einsetzung der Firmung durch Christus nur „begründetere Ansicht" in jener Zeit. Andere meinten, die Firmung sei von einer Kirchenversammlung eingesetzt worden; wieder andere behaupteten, die Firmung gehe nicht auf Christus, sondern nur auf die Apostel zurück.

[6] In sent. 4, d. 7, a. 2 ad q. 2 ad 1.

2. Die für die Spendung der heiligen Firmung vorgeschriebene sinnenfällige Handlung[1].

Nach dem Lombarden ist die Wesenshandlung bei der Firmung die Salbung der Stirne mit Chrisam in der Form des heiligen Kreuzes. Hugo von St Viktor namentlich hat diese Lehre weiter entwickelt. An beide schließt sich Albert enge an. Ganz kurz sagt er: „Die Materie dieses Sakraments ist das geweihte Chrisam."[2] Er ist überzeugt, daß auch die Apostel schon das Chrisam verwendet haben. Dafür bürgt ihm die uralte Überlieferung der Kirche, besonders aber — freilich als sehr unzureichender Zeuge — „Dionysius, der mit den Aposteln gewesen ist und der von der Heiligung des Chrisams in dem Kapitel redet: „Was im Öle zu stande gebracht und in ihm dargebracht werden muß".

Auf die Stirne wird das Kreuzeszeichen gezeichnet, weil die Stirne der Sitz der Scham und des Errötens ist[3].

3. Der Spender der Firmung.

Unbeugsam vertritt Albert den Satz: Nur der Bischof kann firmen, kein Laie und kein einfacher Priester[4].

Hierin können ihn auch keine wirklichen Vorkommnisse irre machen. Einen Fall kann er kurz durch den Hinweis auf die Übung der Kirche erledigen: „Jene, die sich Armenier nennen", gaben sich zu seiner Zeit für Bischöfe aus, obgleich sie keine waren. Wer sich von ihnen in gutem Glauben firmen ließ, wurde nochmals gefirmt. — Schwierigkeiten größerer Art bot aber die Erzählung Gregors d. Gr., daß auch einfache Priester firmten, und die Duldung dieser Übung für bestimmte Fälle von seiten jenes Papstes[5]. Thomas[6] sieht sich gerade mit Rücksicht auf diese geschichtliche Tatsache schon in der Sentenzenerklärung veranlaßt, zuzugestehen, der Papst könne auch einem einfachen Priester die Vollmacht geben, zu firmen. Albert geht dagegen von seiner Ansicht nicht ab. Er meint, niemals habe Gregor die Erteilung der Firmung durch einen einfachen Priester gestattet, nur „wegen des Ärgernisses, des Mißbrauches und der Unwissenheit" sei er nicht eingeschritten,

---

[1] In sent. 4, d. 7, a. 3.

[2] Thomas verbessert schon in seiner Sentenzenerklärung seinen Lehrer, indem er sagt: „Nicht das Chrisam ist Materie, da dasselbe auch sonst verwendet wird, sondern die Bezeichnung mit dem Chrisam unter Aussprechung der vorgeschriebenen Form." Vgl. In sent. 4, d. 7, q. 1, a. 2 sol. 3 ad 2.

[3] In sent. 4, d. 7, a. 7. [4] In sent. 4, d. 7, a. 4.

[5] Ep. 4, 9. [6] In sent. 4, d. 7, q. 3, a. 1 sol. 3.

vielleicht habe er auch jene durch die Priester erteilte Firmung als einstweiligen Ersatz der wirklichen Firmung, als eine gewisse Segnung der zu Firmenden, gelten lassen wollen[1].

4. Der Empfänger der Firmung.

„Dieses Sakrament ist in gleicher Weise Männern und Frauen zu spenden, weil den einen wie den andern der Krieg angekündigt ist."[2]

Soll die Firmung nur den Erwachsenen oder auch den Kindern gespendet werden? — Albert ist der Ansicht, daß beides zulässig ist. „Besser und sicherer" aber sei es, schon die Kinder zu firmen, damit sie bereit seien, wenn der Kampf beginne, und das geschehe im vierzehnten Lebensjahre, weil in dieser Zeit die Mannbarkeit eintrete.

Aus Ehrfurcht vor dem Sakramente soll der Empfänger, wenn immer möglich, nüchtern sein. Doch kann er sich auch nach dem Essen firmen lassen, wenn er sonst die Firmung verabsäumen müßte.

Die Firmung kann nur einmal empfangen werden wegen des bleibenden Merkmals.

5. Die Firmpaten[3].

Die Firmlinge müssen vorgestellt werden. Und das geschieht durch die Paten. Es soll, wie Albert erklärt, damit ausgedrückt werden, daß wir im Kampfe nur durch fremde Hilfe, nämlich durch die unseres Heilandes, uns aufrecht erhalten können.

Die Paten sollen demselben Geschlechte angehören wie die Firmlinge, damit keine Ehehindernisse entstehen.

Sie müssen auch selbst schon gefirmt sein, damit die Firmlinge sie im Kampfe zum Vorbilde nehmen können.

Endlich sollen die Firmpaten keine nahen Verwandte des Firmlings sein; niemand soll also seinen Sohn, seine Schwester, seinen Bruder vorstellen, da die Blutsverwandtschaft hier schon genügt, um Freundschaft zu begründen[4].

„Selten oder niemals" wurde damals nach dem Berichte Alberts der alte Gebrauch beobachtet, daß die Firmpaten den Fuß des Firmlings auf ihren Fuß stellten, den Firmling zwischen ihren Händen hielten, seinen Namen dem Bischofe mitteilten und nachher die mit dem Chrisam gesalbte Stelle verbanden[5].

---

[1] In sent. 4, d. 7, a. 4 ad q. 3.
[2] In sent. 4, d. 7, a. 8 sol. ad q. 1.
[3] In sent. 4, d. 7, a. 8 ad q. 3.
[4] In sent. 4, d. 7, a. 8 ad q. 4 5.
[5] In sent. 4, d. 7, a. 8, q. 4.

Vierter Abschnitt.

Die heilige Eucharistie[1].

„Ohne Zweifel", sagt Albert, „muß man sagen, daß die Eucharistie nicht nur ein Sakrament ist, sondern auch das Sakrament der Sakramente."[2]

Es ist darum leicht erklärlich, daß er die höchste Sorgfalt auf eine genaue Darlegung und ausreichende Begründung der kirchlichen Lehre verwendet. Zwei umfangreiche Sonderdarstellungen, „Vom Opfer der Messe" und „Von der heiligen Eucharistie", sowie eine große Zahl eucharistischer Predigten bezeugen neben den in der Erklärung der Sentenzen enthaltenen Ausführungen, wie gründlich sich Albert gerade mit diesem Lehrabschnitte befaßt hat.

Freilich hatte er auch treffliche Vorarbeiten zur Verfügung. Von den mittelalterlichen Lehrern seien nur Hugo von St Viktor und Innozenz III. genannt. Hugo behandelte in seiner „Summe der Sentenzen" und in seinen Büchern „Von den Geheimnissen des christlichen Glaubens" die heilige Eucharistie als Sakrament und erörterte hauptsächlich die in Betracht kommenden Glaubenssätze und die aus ihnen sich ergebenden Folgerungen. Innozenz III. beschrieb mehr den wirklichen Vollzug des heiligen Meßopfers; seine sechs Bücher „Vom heiligen Geheimnisse des Altars" sind darum für die meisten späteren Lehrer eine reiche Fundgrube für die Beschreibung und Begründung der gottesdienstlichen Feier geworden. Stark benützt hat Albert neben den Werken dieser beiden Gelehrten das große Gesetzeswerk Gratians[3]. Es lieferte ihm eine wertvolle geordnete Sammlung der Aussprüche der Väter und Kirchenversammlungen, Auszüge aus Papstbriefen sowie aus Abhandlungen, die anläßlich der Berengarschen Streitigkeiten entstanden. Der Lombarde bot ebenfalls reichlichen Lehrstoff aus der älteren Zeit in ziemlichem Umfange.

Von den Vätern kommen in der Abhandlung Alberts am meisten Gregor d. Gr., Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus, Hilarius, Johannes von Damaskus und nicht zuletzt Dionys der Areopagite zum Worte.

Zu den in die Lehre vom Sein der Dinge hinübergreifenden Untersuchungen werden aus dem vorchristlichen Schrifttum vor allem Aristoteles und Euklid herangezogen.

Trotz aller Anlehnung an frühere Lehrer geht Albert aber doch gern selbst auf die Heilige Schrift zurück.

---

[1] In sent. 4, d. 8—13.

[2] In sent. 4, d. 8, a. 11 sol.: Absque ambiguitate dicendum, quod Eucharistia non tantum sacramentum est, sed etiam sacramentum sacramentorum.

[3] Die Eucharistie wird im Decretum in den ersten beiden Distinktionen des dritten Teiles behandelt.

1. Die Wandlungsworte.

Über die Worte, durch die das Brot in den Leib des Herrn verwandelt wird, bemerkt Albert: „Nach meinem Urteile sind diese Worte: ‚Das ist mein Leib‘, und weiter nichts.“ [1] Die Worte: „Nehmet hin und esset“, gehören nach ihm nur „zum Gebrauche des Sakramentes, nicht zu seinem Vollzuge“ [2]. Die „Sicherheit“ verlangt, auch das Wort „nämlich“ beizusetzen; „doch steht es nicht im Evangelium und berührt mehr den Grund des Broteſſens, als daß es zum Wesen der Form gehört“ [3].

Die Worte, die über den Wein gesprochen wurden, lauteten damals wie heute: „Das ist nämlich der Kelch meines Blutes, des Neuen Bundes, das Geheimnis des Glaubens, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“ Albert [4] wie Thomas [5] halten in ihren Erklärungen der Sentenzen dafür, daß alle diese Worte gesprochen werden müssen, soll die Wesensverwandlung erfolgen. In der Erklärung des Matthäus- und Markusevangeliums, in dem Buche „Vom Opfer der Messe“ sowie in dem „Über die heilige Eucharistie“ bezeichnet Albert hingegen nur die Worte „Das ist mein Blut“ als wesentlich, und er fügt in einzelnen Werken sogar noch ausdrücklich bei, daß die Worte „des Neuen und ewigen Bundes“ und das „Geheimnis des Glaubens“ dem schon vollendeten Sakramente zukommen [6]. Thomas sucht in seiner theologischen Summe zwischen beiden Ansichten zu vermitteln.

Klarer haben Albert und Thomas in einer weiteren, für die Pflicht der Anbetung wichtigen Frage gesehen. Diese Frage erhob sich von selbst angesichts der doppelten Wesensverwandlung. Wann tritt die Wesensverwandlung des Brotes ein? Sofort, nachdem die Worte: „Das ist mein Leib“, gesprochen, oder erst wenn auch die über den Kelch zu sprechenden Wandlungsworte beendet sind? Warten die ersten Wandlungsworte in ihrer Wirkung auf die zweiten? [7] Und bringen diese ihre Wirkung nur hervor, nachdem die ersten schon gesprochen? Die Übung der Kirche legte von vornherein eine verneinende Antwort sehr nahe. Denn, wie Albert berichtet, wird der Leib des Herrn nach dem allgemeinen Gebrauche der Kirche und mit Rücksicht auf den Nutzen, nach den ersten Wandlungsworten in die Höhe gehoben und von den Gläubigen angebetet. Daß die Priester der Kirche das

---

[1] In sent. 4, d. 8, a. 6 sol.: Dicendum, quod haec est forma: Hoc est corpus meum, meo iudicio, et non plus.

[2] In sent. 4, d. 8, a. 6 ad q. 5. [3] In sent. 4, d. 8, a. 6 ad q. fin.

[4] In sent. 4, d. 8, a. 7 sol.

[5] In sent. 4, d. 8, q. 2, a. 2 sol. 1. S. theol. 3, a. 78, a. 3 sol.

[6] In Matth. 26, 28. In Marc. 14, 24.

[7] In sent. 4, d. 8, a. 8. Thom., In sent. 4, d. 8, q. 2, a. 4 sol. 1. S. theol. 3, q. 78, a. 6.

Volk aber zum Götzendienste zwingen, das von der Kirche zu sagen, ist widersinnig. Dennoch stellten einige „ältere" Theologen den Satz auf, daß die einen Wandlungsworte auf die andern warten. Sie meinten, die Gefahr des Götzendienstes liege nicht vor, da ja nur das angebetet wird, was nach wenigen Augenblicken da sein werde. Albert wie Thomas bekämpfen solche Aufstellungen entschieden. Ersterer weist noch besonders darauf hin, daß die Worte „Das ist mein Leib" gar keinen Sinn hätten, wenn nicht sofort die Wesensverwandlung eintrete; auch habe Christus selbst seinen Leib und sein Blut getrennt eingesetzt und getrennt seinen Jüngern dargereicht[1].

2. Brot und Wein in ihrer Verwendung bei der heiligen Eucharistie.

Lange verweilt Albert bei diesem Abschnitte, hat er doch gerade hier die beste Gelegenheit, seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse zu verwerten.

Ausschließlich Brot und Wein können auch nach ihm bei dem Vollzuge der heiligen Eucharistie verwendet werden[2]. Jedoch pflichtet er nicht der auch von Thomas[3] schon in seiner Sentenzenerklärung vertretenen Ansicht bei, daß nur Weizenbrot verwendet werden könne. Er glaubt zwar ebenfalls, daß Christus nur Weizenbrot genommen habe, doch hat der Heiland dadurch nach seiner Ansicht anderes aus Getreide bereitetes Brot nicht ausgeschlossen. Es kann also überhaupt Brot aus Getreide beim heiligen Opfer verwendet werden[4].

Getreide erklärt Albert für den Gattungsbegriff. Arten des Getreides sind Weizen und Spelz. Obwohl also Spelz als eine vom Weizen verschiedene Getreideart erscheint, steht Albert nicht an, auch die Verwendung des Spelzes für zulässig zu erklären[5]. Er glaubt nicht, was einige behaupteten, daß Spelz von Rom aus dem Grunde verboten worden sei, weil man dort Spelz für eine Art Gerste ansehe. „Wenn sich aber der päpstliche Hof", fügt er noch bei, „wirklich so entschieden hat, so kann das nur daher gekommen sein,

---

[1] In sent. 4, d. 8, a. 8 sol.: Dicendum, quod istae orationes divisim explent suos effectus, et una non expectat aliam. — Da die Worte Verwandlung des Wesens bewirken, nennt sie Albert In sent. 4, d. 8, a. 11 ad q. 1: forma transsubstantians.

[2] In sent. 4, d. 12, a. 6 sol.

[3] In sent. 4, d. 11, q. 2, a. 2 sol. 1. Ebenso S. theol. 3, q. 74, a. 3 ad 2.

[4] In sent. 4, d. 12, a. 7 sol.: Dicendum ad primum, quod non nisi de pane frumentino in genere suo potest fieri confectio. — So auch die Erklärung des Markus- und Lukasevangeliums (In Marc. 14, 22. In Luc. 22, 19). Nur Weizenbrot läßt aber auffallenderweise die Erklärung zum Matthäusevangelium zu (In Matth. 26, 25).

[5] In sent. 4, d. 12, a. 7 ad q. 1 ad 1: Spelta frumentum est, et de ipsa potest confici corpus Christi, sicut de tritico: et hoc nulli dubium est consideranti granum cum grano, et panem cum pane.

daß er den Spelz nicht kannte."[1] Daraus geht auch hervor, daß Albert die Gerste für unverwendbar hält[2].

Fremde Beisätze machen die Wesensverwandlung des Brotes dann nicht unmöglich, wenn sie so geringfügig sind, daß Farbe, Geruch, Geschmack des Weizens bleiben[3].

Ist das Brot so verdorben, daß Geruch, Geschmack, Farbe und Zusammensetzung geändert wurden, so kann es nach Albert nicht mehr in den Leib Christi verwandelt werden. Steht eine solche Verderbnis des Brotes nur bevor, so kann man es beim Vollzug des heiligen Sakramentes verwenden, darf aber nicht, außer bei zwingender Notwendigkeit[4].

Wein aus unreifen Trauben kann beim heiligen Opfer nicht verwendet werden, ebensowenig Essig, wohl aber saurer Wein, wiewohl die Ehrfurcht vor dem Sakramente seine Verwendung untunlich erscheinen läßt[5].

Das verwendbare Brot kann gesäuert und ungesäuert sein[6], aber, fährt Albert fort, „gemäß der Angemessenheit, gemäß dem Rechte und ohne Sünde kann nur ungesäuertes Brot verwendet werden". Die griechische Sitte, gesäuertes Brot zu verwenden, hält er wie auch Thomas[7] dementsprechend für sündhaft: „Die Griechen verfehlen sich gegen die Angemessenheit des Sakramentes und gegen das Recht; wenn sie aber gar behaupten, daß ungesäuertes Brot nicht verwandelt werden könne, so wissen sie nicht, was sie sagen, wie es auch sonst der Fall ist; denn heutzutage hat das Apostelwort, daß die Griechen die Weisheit suchen, keine Geltung mehr, vielmehr haben sie Weisheit und Wissenschaft aufgegeben: und daher kommt es auch, daß sie von törichten Behauptungen eingenommen sind."[8] Man sieht, die Hartnäckigkeit, mit der die Griechen ihre Ansichten verteidigten, hat Albert aufs äußerste erbittert. Er gesteht zwar zu, daß zeitweise gesäuertes Brot verwendet wurde, aber das sei nur geschehen, um den Schein hintanzuhalten, als ob die Kirche

---

[1] In sent. 4, d. 12, a. 7 ad q. 1 ad 5.

[2] Die Erklärungen zu den Evangelien sagen dies ausdrücklich. Vgl. In Marc. 14, 22: Panem autem accepit, qui simpliciter et absolute est panis et cibus hominis: et hic est panis de frumento, quia hordeum est cibus iumentorum: siligo autem terrestris et inflativa aegritudinem et faeculentiam habet, quae eam non permittit esse cibum. Ausdrücklich wird der Spelz in keiner der Evangelienerklärungen erwähnt, auch nicht in der Matthäuserklärung. Auch dort wird ausdrücklich nur die siligo als Entartung des Weizens abgelehnt.

[3] In sent. 4, d. 12, a. 7 ad q. 2.

[4] In sent. 4, d. 12, a. 7 ad q. 3.

[5] In sent. 4, d. 12, a. 7 ad q. 4.

[6] In sent. 4, d. 12, a. 8.

[7] S. theol. 3, q. 74, a. 4.

[8] In sent. 4, d. 12, a. 8 sol. Vgl. die ausführliche, kirchengeschichtlich bedeutungsvolle Darlegung aller Gründe und Gegengründe in der Schrift De Euchar. d. 6, tr. 4, 1, n. 1—5.

jüdische Gebräuche beibehalte. Bei der Einsetzung und später sei nur ungesäuertes Brot zugelassen gewesen.

„Ohne Zweifel" muß nach Albert „auch *Wasser*[1] dem Kelche beigemischt werden, doch in kleiner Menge, weil eine solche die Möglichkeit, den Wein in das Blut des Herrn zu verwandeln, nicht gefährdet". Nach seiner Auffassung ist das Wasser nicht als selbständiger Bestandteil anzusehen, weil es nicht seine Eigenart bewahrt, sondern in den Wein übergeht. Die kleinste sinnenfällige Menge genügt, besonders wenn der Wein sehr schwach ist. Eine größere Wassermenge bewirkt, daß kein Wein mehr vorhanden ist, sondern ein Mittelding zwischen Wasser und Wein, das nicht verwendet werden kann, auch wenn Farbe und Geschmack des Weines noch in etwa vorhanden sind. Merkwürdigerweise gab es damals nach der Angabe Alberts trotzdem Lehrer, die behaupteten, man dürfe ein Viertel, ein Drittel, ja die Hälfte Wasser nehmen.

Das Wasser soll natürliches Wasser sein.

Trotzdem die Beimischung der kleinen Menge Wassers an sich eine geringfügige Sache ist, ist sie doch deswegen bedeutsam, weil sie Wichtiges sinnbildet. Sie sinnbildet „die Verbindung des Volkes mit dem Erlöser im Erlösungswerke". Albert zweifelt darum nicht daran, daß die Unterlassung in der Regel schwer sündhaft sei, außer sie sei die Folge einer Zerstreuung oder einer unvorhergesehenen Versuchung. Im letzten Falle müsse man für den, der gefehlt habe, beten, sei aber eine Zerstreuung die Ursache gewesen, so müsse die Unterlassung scharf gerügt werden, damit sie in Zukunft nicht mehr vorkäme[2].

3. Der Vollzieher der heiligen Eucharistie.

Hinsichtlich des Vollziehers der heiligen Eucharistie wiederholt Albert lediglich die alte katholische Lehre, daß *jeder Priester, auch der schlechte, die heilige Eucharistie vollziehe*. „Das Gegenteil ist ein Irrtum und wird gleich einer Irrlehre verteidigt."[3] Als Grund gibt er unter Berufung auf Augustinus an, daß zum Vollzuge eines Sakramentes von seiten des Vollziehers nur *Weihe* und *Absicht*, von seiten des Sakramentes selbst nur das sinnenfällige Äußere samt den dazu gehörenden Worten gehörten.

Aus demselben Grunde schließt er sich auch der „gewöhnlichen Ansicht" an, nach welcher selbst der von der Kirche ausgeschlossene Priester die Macht besitzt, Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn zu verwandeln. Der Lombarde[4] hatte das Gegenteil behauptet. „Freilich", fügt Albert bei, „handelt ein solcher zu seinem eigenen Verderben."[5]

---

[1] In sent. 4, d. 12, a. 9.
[2] In sent. 4, d. 12, a. 9 ad q. 3.
[3] In sent. 4, d. 13, a. 29 sol.
[4] Sent. 4, d. 13, n. 8.
[5] In sent. 4, d. 13, a. 30.

Die Frage, ob die Messe eines guten Priesters einen ebenso großen Wert habe wie die eines schlechten, beantwortet Albert mit einer Unterscheidung: soweit die Wesenheit des Sakramentes in Betracht kommt, besteht keine Verschiedenheit; ungleich sind aber die Messen hinsichtlich dessen, was als „Menschenwerk" mit der **Wesenheit verbunden** ist. In dieser Beziehung ist die Messe des guten Priesters besser als die des schlechten. „**Darum**", fährt Albert fort, „will ich den nicht tadeln, der lieber die Messe eines guten als die eines schlechten Priesters hört, weil der schlechte Priester häufig den Leib des Herrn ohne Ehrfurcht behandelt, so z. B. daß die Linnentücher nicht rein sind, oder er nicht voll Aufmerksamkeit am Altare steht: und das muß ein Greuel für jeden sein, der den Leib des Herrn lieb hat." „Besser ist auch, was bei gleichen Verhältnissen fruchtbringender ist." Fruchtbringender, da mehr zur Andacht anregend, ist aber die Messe eines guten Priesters. Doch verlangt Albert, daß der die Messe des schlechten Priesters als die in Wirklichkeit für ihn bessere vorzieht, der kraft des Gehorsams zu deren Anhörung verpflichtet ist[1].

Änderungen an der vorgeschriebenen Art des Vollzugs des heiligen Opfers vorzunehmen, ist nach unserem Meister dem das heilige Opfer feiernden Priester niemals gestattet. Werden solche Änderungen aus Verachtung vorgenommen, so sind sie Todsünde[2].

Das Wort des Lombarden: „Auch darf dieses Sakrament nicht wiederholt werden, weil die Segnung über dieselbe Gestalt nicht wiederholt wird"[3], legt Albert richtig dahin aus, daß die Form, nachdem sie einmal gesprochen ist, nicht wiederholt werden dürfe, weil es sonst scheinen würde, als wäre das erste Aussprechen unwirksam gewesen. Die heilige Eucharistie selber dürfe öfters gefeiert und öfters genossen werden[4].

Ohne Weihe kann niemand dieses Sakrament vollziehen. Wer ohne heilige Gewänder, ohne Altar, oder nicht mehr nüchtern das heilige Opfer feiern würde, würde gültig handeln, aber eine Todsünde schwerster Art begehen. Auch wäre ein solcher der priesterlichen Würde zu entkleiden[5]. Erfordert ist ferner der Gnadenstand.

---

[1] In sent. 4, d. 13, a. 31.

[2] In sent. 4, d. 13, a. 19. Bemerkenswert ist, daß die Schrift De Eucharistia die Konzelebration, soweit sie sich auf das wirksame Aussprechen der Konsekrationsworte bezieht, für unerlaubt erklärt (De Euch. d. 6, tr. 4, 2, n. 16). Er fügt bei, daß die Neupriester bei der Weihe „jene Worte nicht aussprechen". Thomas bemerkt (In sent. 4, d. 13, q. 1, a. 2 sol. 2 und S. theol. 3, q. 82, a. 2 sol.), daß diese Sitte die „einiger Kirchen" sei. Er tadelt diese Sitte nicht.

[3] Petr. Lomb., Sent. 4, d. 12 B: Neque debet iterari sacramentum, quia benedictio non repetitur super speciem eamdem.

[4] In sent. 4, d. 12, a. 5. [5] In sent. 4, d. 13, a. 19.

4. Der Empfang der heiligen Eucharistie[1].

Im Anschlusse an die Väter und den Lombarden unterscheidet Albert eine doppelte Art, die heilige Eucharistie zu nehmen, eine *sakramentale* und eine *geistige*.

Diese zwei Arten, sagt unser Meister, sind teils getrennt voneinander, teils miteinander verbunden. Nur sakramental ist der Empfang, wenn der wahre Leib Jesu Christi ohne die innere Gnadenwirkung empfangen wird[2]. Nur geistig nehmen die heilige Eucharistie jene, welche mit Christus durch die geistige Wirkung dieses Sakramentes geeint werden. Verbunden sind beide Arten im wirklichen und würdigen Empfange des Leibes und Blutes des Herrn.

Der *geistige Empfang* des Altarssakramentes wird von Albert besonders eingehend besprochen. Er betont vor allem älteren Lehrern gegenüber, daß er erst von der Zeit an möglich war, in der das Sakrament eingesetzt wurde. Denn die Aneignung der Früchte von etwas setze doch dessen Vorhandensein voraus. Die Väter des Alten Bundes hätten also die heilige Eucharistie weder geistig noch sakramental empfangen. Nur infolge ihrer Herzenshingabe seien sie mit dem Haupte Christus geeint worden, was man nur in weiterem Sinne als ein Essen „geistiger Art" bezeichnen könne[3].

Die *Möglichkeit* des geistigen Empfanges wird folgendermaßen begründet: Bei diesem Sakramente ist der sakramentale Empfang zur Erzielung der der heiligen Eucharistie eigenen Wirkung nicht so notwendig wie bei den übrigen Sakramenten. Und das kommt daher, weil bei der heiligen Eucharistie der sakramentale Empfang ganz zum geistigen hingeordnet ist und seinetwegen stattfindet. Deswegen kann auch der geistige Empfang für sich allein dieselbe Gnade wirken, wenn auch die Gegenwart Christi im Sakramente eine gewisse Freude wirkt, welche der rein geistige Empfang nicht in sich hat[4].

Wie oft soll man den Leib des Herrn empfangen? Bei der Lösung dieser für das christliche Leben sehr wichtigen Frage geht Albert von der Zweckbestimmung der heiligen Eucharistie aus. Sie ist eingesetzt, um als Gegenmittel gegen die aus dem Verluste an geistiger Kraft entstehende tägliche

---

[1] In sent. 4, d. 9.

[2] In sent. 4, d. 9, a. 1 sol. Albert verlangt aber doch auch für diesen Empfang Vorhandensein des *Glaubens*, der freilich mit der Liebe nicht verbunden zu sein braucht. Der Ungläubige nimmt oder ißt den Leib des Herrn nicht, obschon dieser unter den Gestalten gegenwärtig ist, da das „Essen" eine Einigung zwischen dem Essenden und der Speise besagt. Er empfängt wohl das Sakrament, aber er empfängt nicht sakramental (In sent. 4, d. 9, a. 3 ad 2; a. 4 ad 2).

[3] In sent. 4, d. 9, a. 1 ad 7 8 9; a. 4 ad 2; a. 6.

[4] In sent. 4, d. 9, a. 1 ad 3.

Schwäche zu dienen. Darum ist an sich der häufige Empfang angezeigt[1]. Trotzdem ist es nicht für jeden zu empfehlen, täglich den Leib des Herrn zu empfangen[2]. Zwei Dinge treffen nämlich hier zusammen, etwas, was uns zum Empfange hinzieht, die Liebe, die sich sehnt, sich mit Gott zu verbinden, und etwas, was uns von dem Empfange zurückhält, nämlich die Demut, welche die Sündhaftigkeit des Menschen wohl erkennt. Und darum, wenn auch die Vereinigung mit dem Herrn in sich überaus gut ist, so ist es doch für den Menschen manchmal geboten, mit Rücksicht auf seine Fehler und seine mangelhafte Seelenverfassung aus Demut sich von ihr zu enthalten. „Die Unterscheidung", sagt Albert, „welche die Lenkerin der Tugenden ist, muß die Demut wie die Liebe in den rechten Bahnen halten; denn das Mittlere ist immer lobenswerter als die äußersten Gegensätze." [3]

Er hat bei seiner ganzen Ausführung offenbar nur den wirklichen Empfang der heiligen Eucharistie im Auge. Denn von dem geistigen Empfange bemerkt er, daß er öfters zu wiederholen sei, auch an demselben Tage.

Kirchlich vorgeschrieben wurde zu Lebzeiten Alberts auf der im Jahre 1215 im Lateran abgehaltenen allgemeinen Kirchenversammlung, daß man wenigstens einmal im Jahre den Leib des Herrn empfangen müsse. Albert schreibt hierüber: „Die Väter des Altertums waren in einem goldenen Zeitalter im Vergleich zu unsern Tagen, deswegen nämlich, weil damals die Kirche in neuer Liebe erglühte. Später aber kamen in den jüngsten Tagen gefährliche Zeiten, in denen die Liebe vieler erkaltete, und wegen der Unwürdigkeit des Volkes setzte die Kirche fest, daß dreimal im Jahre der Leib des Herrn empfangen werden müsse. Doch weil die Sinne des Menschen zum Bösen von Jugend auf geneigt sind, deswegen wurde in unserer Zeit bestimmt, daß das Volk allgemein einmal im Jahre zum Tische des Herrn hinzutrete, und wenn es dies doch auch nur immer würdig tun würde!" [4]

---

[1] In sent. 4, d. 8, a. 9 ad q. de sec. causa ad 1.

[2] In sent. 4, d. 13, a. 27.

[3] In sent. 4, d. 13, a. 27 sol.: Discretio autem, quae auriga virtutum est, temperat utrasque: et medium semper laudabilius est extremis. Vgl. dazu De Euch. 6, tr. 4, 3: Ex his omnibus videtur mihi esse dicendum, quod medium tenere est beatum: quia in medio tutissimus ibis, aliquando celebrando et aliquando intermittendo, nisi officium exigat, ut omni die celebretur. De his autem, qui mulieres omni die communicant, videtur mihi, quod acriter reprehendendi sunt: quia nimio usu vilescere faciunt sacramentum, vel potius ex levitate mulierum putatur esse desiderium quam ex devotione causatum. — An einer andern Stelle (In sent. 4, d. 16, a. 42 ad 4) rät Albert den Bekehrten dazu, mit dem Empfange des Leibes des Herrn noch einige Zeit zu warten: Et bene puto, quod cautum est, quod homo ex recentibus peccatorum vulneribus non communicet usque ad aliquod tempus: sed tamen non est necessarium.

[4] In sent. 4, d. 13, a. 28 ad q. 3 ad 6.

Die Sitte, dreimal im Jahre, an Ostern, Pfingsten und Weihnachten den Leib des Herrn zu empfangen, wie sie bis dahin zu Recht bestand, wird von Albert noch eingehend begründet und erklärt, ein Zeichen, wie sehr er ihr zugetan war[1].

Wer nicht zum Tische des Herrn hinzutritt, ist nach ihm zweifellos aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen[2], nachdem er vorher gemahnt wurde. „Ich glaube", bemerkt er, „daß ein solches Verhalten entweder ein Zeichen von Verstocktheit oder von Irrlehre ist. Daher fehlen meiner Ansicht nach auch jene kirchlichen Oberen schwer, die solche Leute begünstigen, anstatt sie aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen."

Über die zum würdigen Empfange des Leibes und Blutes des Herrn notwendige Vorbereitung gibt unser Meister sehr genaue Anweisungen.

Vollkommen würdig, sagt er, ist niemand. Wohl aber ist der genügend würdig, den Gott in seiner Güte für würdig erachtet. Und das ist jener, dem sein Gewissen keine Todsünde vorwirft. Der Mensch mag in Todsünden sein, er bleibt doch würdig, wenn sein Gewissen nichts davon weiß[3]. Solche Sünden, die man gerne bereuen und büßen wollte, wenn man sie könnte, sieht Gott in seiner Barmherzigkeit nach oder verhüllt sie wie ein gütiger Vater.

Wer freilich weiß, daß ihm sein Gewissen kein gutes Zeugnis ausstellt, muß über alle seine Sünden Reue erwecken mit dem Vorsatze, künftighin nicht mehr zu sündigen. Dann kann er zum Tische des Herrn hinzutreten, wenn er auch noch nicht gebeichtet und noch keine Genugtuung geleistet hat. Denn in der Reue läßt Gott schon die Sünden nach[4]. Die Beicht aber kann aus drei Gründen verschoben werden: wenn man nicht sofort den zuständigen Beichtvater haben kann, wenn die Zeit der Beicht nach den Bestimmungen der allgemeinen Kirchenversammlung (vom Lateran) noch nicht da ist, oder wenn die Gefährlichkeit der Krankheit eine Beicht ausschließt[5]. Bußgesinnung soll in jedem Falle den Empfänger des Leibes des Herrn erfüllen. Denn das heiligste Sakrament erinnert an das Leiden des Herrn, das wir durch unsere Sünden verursacht haben[6].

Ganz besonders wird dem, der den Leib des Herrn empfangen will, empfohlen, den Schuldigern die Schulden nachzulassen[7]. Denn die Sünde

[1] In sent. 4, d. 13, a. 28 ad q. 3 ad 1.

[2] In sent. 4, d. 13, a. 28 ad q. 2 ad 1.

[3] In sent. 4, d. 13, a. 16; d. 16, a. 42 sol.: Dicendum, quod homo habens gratiam vel praesumens ex probabili signo se habere gratiam, potest accedere ad corpus Christi.

[4] In sent. 4, d. 9, a. 8 ad q. ad 1.

[5] De Euchar. d. 6, tr. 4, 3. In der Predigt, die von der Vorbereitung handelt (serm. 15), steht übrigens die confessio unmittelbar nach der cordis contritio.

[6] De Euchar. d. 3, c. 4. [7] In sent. 4, d. 13, a. 21.

des Hasses der Brüder ist dem Empfange im höchsten Maße zuwider. Ist doch Jesus Christus am Kreuze gestorben vorzüglich aus Liebe zu seinen Brüdern, den Menschen.

Auch körperliche Reinheit wird erfordert. Sie bezeugt die Reinheit des Geistes und die Liebe zur geistigen Schönheit. Doch will uns Gott, so sehr er die körperliche Reinheit liebt, nicht wegen jener Unreinigkeit von den Sakramenten fernhalten, der wir naturnotwendig unterworfen sind[1].

Außer der körperlichen Reinheit ist die körperliche Nüchternheit als Vorbedingung unter schwerer Sünde geboten. Sie soll eine Bürgschaft dafür bieten, daß die Nüchternheit des Geistes und die rechte Andacht bei der Vereinigung mit dem Herrn vorhanden ist. Auch sollen jene Sünden — und wenn es auch nur läßliche wären — ferngehalten werden, die sich beim Essen und Trinken nur zu leicht ereignen[2]. Die Kranken brauchen „in der Stunde der Not" die Nüchternheit nicht zu beobachten.

Ausführlich behandelt Albert den unwürdigen Empfang des Altarssakramentes.

„Ohne allen Zweifel", sagt er, „ist festzuhalten, daß die Schlechten im Sakramente den wahren Leib Christi empfangen, den er von der Jungfrau angenommen und der dereinst am Kreuze hing."[3]

Aber dennoch muß sich der, welcher sich wissentlich im Stande der Todsünde befindet, unter allen Umständen vom Tische des Herrn fernhalten, weil er wie Judas unwürdig ist und unwürdig hinzutreten würde. Selbst durch Androhung des Ausschlusses aus der kirchlichen Gemeinschaft darf er sich nicht dazu zwingen lassen. Ein unerlaubtes und ungültiges Gebot wäre es daher auch nach der Ansicht unseres Meisters, wenn ein Oberer vorschreiben wollte, daß alle Mitglieder seiner Gemeinschaft den Leib des Herrn empfangen. Er könne nur anordnen, daß alle sich darauf vorbereiteten, weiter nichts[4].

Den unwürdigen Empfang des Leibes des Herrn hält Albert nicht für die größte Sünde schlechthin. Der Handlung und den Umständen nach seien andere Sünden oft schwerer, doch müsse der unwürdige Empfang des Leibes und Blutes des Herrn als schwerere Sünde erklärt werden, wenn man die in ihr liegende Verachtung des höchsten Gutes in Betracht ziehe[5].

---

[1] In sent. 4, d. 9, a. 10; a. 11; d. 13, a. 28 ad q. 2 ad 4 und ad q. 3 ad 7 8.

[2] In sent. 4, d. 8, a. 9 ad 3 4; a. 10. Was ist Speise? Darauf wird a. 10 ad q. 1 geantwortet: Dicendum, quod meo iudicio omnis cibus, quem communiter ut usualiter cibum vocamus, hoc est, qui transit in ventrem, etsi non convertatur ad corpus, impedit celebrationem.

[3] In sent. 4, d. 9, a. 7 sol.

[4] In sent. 4, d. 9, a. 8 ad q. ad 2.

[5] In sent. 4, d. 9, a. 9.

Den Spender des heiligsten Sakramentes verpflichtet Albert, die offenkundigen Sünder von dem Empfange zurückzuweisen[1]. Offenkundige Sünder sind aber entweder verstockte, gerichtlich überwiesene Sünder, wie offenkundige Ehebrecher, oder solche, die durch ihr Amt, ihre Kunst oder ihr unsittliches Gewerbe allgemein als öffentliche Sünder bekannt sind wie die Wucherer und Zöllner, die Schauspieler, Zauberer und die der gewerbsmäßigen Unzucht Ergebenen. Wollen solche öffentlichen Sünder zugelassen werden, so müssen sie zuerst auf ihre bisherige Tätigkeit verzichten und öffentlich Buße tun.

Die geheimen Sünder dürfen nicht zurückgewiesen werden, damit ihre Vergehen nicht bekannt werden und das Volk, das sie nicht kennt, nicht Ärgernis nimmt. „Der Priester gibt hier das Sakrament nicht, sondern jene reißen es aus seinen Händen."

Darf der Priester einem Todsünder einfaches Opferbrot auf sein Ansuchen reichen, namentlich wenn der Nichtempfang des Sakramentes Ärgernis erregen würde?[2] — Albert will dies gestatten, vorausgesetzt, daß dieses Opferbrot nicht zu jenem gelegt wird, über das die Wandlungsworte gesprochen worden sind. Doch soll der Priester nicht öfter derart handeln, damit sich der Todsünder eher bekehre.

Ebenso erklärt Albert es für zulässig, einem Todsünder hie und da, aber nur auf seine Bitte hin, gesegnetes Brot zu reichen.

Die Frage, ob der „Todsünder den Leib Christi ansehen dürfe"[3], werden wir erst vollständig verstehen, wenn wir bedenken, daß das Mittelalter das „Schauen Gottes" in der Brotsgestalt überaus hoch wertete. Geistigen und zeitlichen Segen erwartete man davon. Demgemäß entscheidet auch Albert: der Todsünder kann, ja muß den Leib des Herrn anblicken; aber aus Demut soll er den Anblick nicht wiederholen, sondern nachdem er den Leib des Herrn geschaut, möge er an seine Brust schlagen und erwägen, daß er nicht würdig sei, eine so hohe Heiligkeit häufiger anzuschauen.

Wem vor dem Empfange des heiligsten Sakramentes Sünden einfallen, die im einzelnen nicht gebeichtet wurden, kann doch hinzutreten, wenn er vorher eine Beicht abgelegt hat, in der alle Sünden eingeschlossen waren. In einer solchen Beicht würden auch jene vergessenen Sünden nachgelassen. Man kann ruhig eine gelegene Zeit abwarten, um sie zu beichten[4].

Priester, die keinen Priester zur Verfügung haben, dem sie vorgekommene Todsünden beichten können, und die wegen des Ärgernisses das heilige Opfer

---

[1] In sent. 4, d. 13, a. 17. [2] In sent. 4, d. 13, a. 20.

[3] In sent. 4, d. 13, a. 18. Vgl. A. Franz, Die Messe im Mittelalter, Freiburg 1902, 103 f.

[4] In sent. 4, d. 16, a. 42 ad q. 1.

feiern müssen, können dies tun, wenn sie Reue erwecken und den festen Vorsatz haben, „zu gelegener Zeit" zu beichten[1].

Von öffentlichen Sündern darf man das Sakrament nicht empfangen, auch nicht von offenkundigen Irrlehrern und von der Einheit der Kirche Losgelösten[2].

Fünfter Abschnitt.

Das Sakrament der Buße[3].

Außerordentlich tiefgreifende Lehrgegensätze machten sich in der Frühscholastik hinsichtlich des Bußsakramentes geltend. Alberts ausgedehnte Untersuchungen führen mitten in sie hinein.

Es ist ihm zwar nicht gelungen, die große Frage nach den Wesensbestandteilen des Bußsakramentes in der maßgebenden Weise zu lösen, wie dies Thomas geglückt ist. Er steht vielmehr mit manchen Sätzen noch auf einem Boden, den Thomas gänzlich verlassen hat. Immerhin hat aber doch seine Darstellung in mehr als einer Hinsicht das innere Streben, in die Bahnen der Auffassung des Aquinaten einzulenken.

Um so wertvoller sind viele Auslassungen über die Verwaltung des Bußsakraments. Seine Entscheidungen und Ratschläge sind großenteils weise und klug, so daß sie in jener Zeit in vielen Punkten als zuverlässige Richtschnur für die priesterliche Wirksamkeit gelten konnten.

Albert schließt sich in seinen Darlegungen vornehmlich wieder an den Lombarden an. Hugo von St Viktor, der Hauptvertreter der später siegreich hervortretenden Richtung, wird von ihm wiederholt bekämpft.

1. Wesen und Wirkung des Bußsakraments.

Das Eigentümliche der Auffassung Alberts liegt darin, daß er, gleich dem Lombarden[4], die Bedeutung der priesterlichen Lossprechung weit geringer anschlägt, als dies der allerdings erst später festgelegten Kirchenlehre entspricht. Nach seiner Ansicht läßt Gott allein ohne den Priester unmittelbar die Sünden und die ewige Strafe nach. Die Sündentilgung scheint Albert etwas so Hohes und Erhabenes zu sein, daß zu ihr der Priester auch

---

[1] In sent. 4, d. 16, a. 42 ad q. 2.

[2] In sent. 4, d. 13, a. 32. [3] In sent. 4, d. 14—22.

[4] Nach K. Müller (Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrhunderts. Theol. Abh., Freiburg 1892, 289—320) und J. Mausbach (Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre [Katholik 1897, I 48 ff]) stand der Lombarde hier möglicherweise unter dem Einfluß der Abälardschen Theologie.

nicht werkzeuglich mitwirken kann[1]. Freilich — *stellen* muß sich der von seinen Sünden Befreite dem Priester dennoch. Das will Christus haben, und dieser sein Wille muß erfüllt werden. So hat er dereinst auch von den Aussätzigen verlangt, daß sie sich den Priestern vorstellten; so schickte er auch den von den Toten erweckten Lazarus zu seinen Jüngern und forderte diese auf, ihm die Binden zu lösen[2].

Zudem ist der von der Todsünde und von der ewigen Strafe durch Gott Befreite noch gebunden, und zwar mit der zeitlichen Strafe, die im Fegfeuer entsprechend der Schwere der Sünde abgebüßt werden müßte. Hiervon soll ihn der Priester *wenigstens insoweit lösen, als eine leichtere Strafe anstelle jener auferlegt wird*. Vollständig kann der Priester jene Strafe nicht aufheben.

Was bleibt also als Wirkung der priesterlichen Lossprechung noch übrig? Neben der Aussöhnung mit der Kirche *ein Nachlaß eines Teiles der nach der Rechtfertigung noch abzubüßenden Sündenstrafen*. Freilich führt Albert gerade die „Wiederbelebung der Sünde" auf den mit der Reue verbundenen Willen zurück, die *Sünden zu bekennen*, und erklärt es als notwendig zur Sündenvergebung, daß man bei der Reue den festen Wunsch und Willen habe, die Sünden einem Priester zu *beichten* und von ihm die Bestimmung einer *Buße* entgegenzunehmen.

Aber eine unmittelbare Einwirkung auf die *Sündentilgung* besitzt die Lossprechung damit doch noch nicht. Und deswegen ist auch ihre Bedeutung so weit herabgedrückt, daß Albert sie an der Hauptstelle nicht mehr als das anerkennen kann, was das Sakrament der Buße in seinem Sein in bestimmender Weise begründet oder in der Schulsprache ausgedrückt, als „Form" des Sakramentes. Er wendet sich ausdrücklich gegen jene, die schon vor ihm letztere Ansicht vertraten, indem er ausführt, daß die *Worte des Priesters* dem Sakramente *nicht die Kraft geben, heiligend zu wirken*, daß ihnen also die wesentliche Wirkung der sakramentalen Worte abgehe[3].

---

[1] In sent. 4, d. 18, a. 7 9 10 11 15. Vgl. a. 9 ad 2: Deus simpliciter et absque ordine solvit. Ebenso a. 10 ad 3: Non negatur, quin (sacerdos) habeat potestatem in ministerio: sed negatur, quod habeat potestatem interiores maculas detergendi, et debitum aeternae mortis relaxandi; sed super partem poenae habet potestatem.

[2] In Matth. 16, 19.

[3] Wie eigentümlich, ja widersprechend sich Albert ausdrückt, zeigt die Ausführung im 14. Art. der d. 1. Hier heißt es, wie bei allen Sakramenten seien auch beim Bußsakramente zwei Dinge, verba und res, miteinander verbunden: Dicendum, quod *verba sunt in poenitentia*, secundum quod ipsa in tribus suis partibus est unum sacramentum, et haec sunt *verba, quae dicit sacerdos*, quando ligando ad satisfactionem absolvit. Vgl. dagegen In sent. 4, d. 16, a. 1 sol.: *Forma*

Was ist es nun aber, was beim Bußsakramente die heiligende Kraft gibt? Zur Lösung dieser Frage stellt Albert zunächst fest, wem die heiligende Kraft verliehen werden soll. Nach seiner Auffassung soll sie dem mit dem Willen zu beichten und genugzutun verbundenen und in äußeren Zeichen sich offenbarenden Reueschmerz verliehen werden, der die Seele zur Tilgung der Sünden unmittelbar empfänglich macht. Dieser Reueschmerz ist die „Materie" des Bußsakraments. Heiligende Kraft verleiht nun diesem Reueschmerz die Gnade. Die Gnade ist also die „Form" des Bußsakraments[1].

Indem sich die Gnade mit den äußeren Bekundungen des Reueschmerzes verbindet, entsteht auch das zum Begriffe des Sakraments gehörende wirksame, sinnenfällige Zeichen. Das wirksame Zeichen sind die mit der Gnade verbundenen Bußäußerungen, denn durch diese Zeichen deutet der Reueschmerz an, was er wirkt. Materie und Form bleiben also beim Bußsakrament im Büßenden, keiner von beiden Wesensbestandteilen befindet sich außer ihm.

Gewiß eine mit Schwierigkeiten gespickte Lösung. Die rein innerliche und unsichtbare Form zerstört tatsächlich „das äußere Zeichen", wie es die Theologie annimmt. Es fragt sich ja gerade, wer die Gnade wirkt. Auf diesem Wege war die Lösung der Frage weder zu suchen noch zu finden. Dem klaren Geiste des hl. Thomas[2] ist dies nicht verborgen geblieben. Darum hat er sich schon in seiner Sentenzenerklärung offen dahin ausgesprochen, daß die Worte des Priesters die Form des Sakraments seien.

In der Buße vollzieht sich die Rechtfertigung des Sünders[3]. Vier Dinge gehören nach Albert zusammen, um die Rechtfertigung zu vollenden: die Eingießung der Gnade, die Bewegung des freien Willens gegen die Sünde oder die Reue, die Bewegung des freien Willens zu Gott hin, und die Sündennachlassung oder die Rechtfertigung im eigentlichen Sinne[4].

Die ganze Bewegung des freien Willens ist von der heiligmachenden Gnade getragen. Unter ihrem Einflusse wendet sich der Wille von der Sünde ab, bereut sie und wendet sich zu Gott hin. Glaube, Hoffnung,

---

huius sacramenti non eodem modo accipitur ut in aliis, in quibus minister sacramenti, qui agit actum verbis, dat formam pronuntiando verba. . . . Forma ipsius est informatio gratiae, vel gratia informans hunc dolorem, inquantum sic informans. Damit stimmt die Ausführung In sent. 4, d. 22, a. 9 überein: Forma est gratia, et materia dolor, cum signis suis exterioribus manifestabilis vel manifestatus.

[1] Vgl. Polykarp Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909, 130 ff.

[2] In sent. 4, d. 14, q. 1, a. 1 sol. 1 ad 2. [3] In sent. 4, d. 17, a. 9 ff.

[4] In sent. 4, d. 17, a. 10: Dicitur ab omnibus, quod quatuor exiguntur ad iustificationem impii, scilicet infusio gratiae, motus liberi arbitrii in peccatum, sive contritio, quod idem est, motus liberi arbitrii in Deum, et remissio peccati.

Furcht und Liebe sind alle in der Bewegung zu Gott hin eingeschlossen, wie anderseits die Erkenntnis der Sünde und ihre schmerzvolle Bereuung in der gegen die Sünde gerichteten Bewegung.

Zwar nicht der einzelnen Betätigung, aber dem Zustande nach sind alle vier zur Vollendung der Rechtfertigung gehörenden Dinge gleichzeitig vorhanden, wenn auch der Natur nach zuerst die Eingießung der Gnade kommt, dann die Doppelbewegung des Willens und endlich die Rechtfertigung.

Die Willensbewegung ist notwendig, um das, was der Rechtfertigung im Sünder entgegensteht, lösbar zu machen[1].

Glaube, Hoffnung, Furcht — einmal als „keusche Furcht", ein anderes Mal als „Furcht, die den Fall flieht" bezeichnet —, Liebe werden also bei dem Vollzuge der Rechtfertigung so betätigt, daß auch sie übernatürlich vollendet sind durch die heiligmachende Gnade[2].

Manches geht aber nach Albert auch noch der Rechtfertigung voraus, was zu ihr hinführt als Ursache[3]. Was hat man nun hierunter zu verstehen? — Alberts Antwort ist nicht vollständig klar: allem Anscheine nach unvollkommene, nicht von der heiligmachenden Gnade vollendete Betätigungen des Glaubens, der Furcht, der Hoffnung und der unvollkommenen Reue.

Die ganze Frage war damals heiß umstritten. Zählt doch Thomas in seiner Sentenzenerklärung drei verschiedene Ansichten auf und gibt er selber eine vierte Lösung![4]

2. Von den Teilen des Bußsakraments.

„Damit die Buße vollkommen sei", sagt der Lombarde zu Beginn des 16. Abschnittes des vierten Buches seiner Sentenzen, „müssen drei Dinge beobachtet werden: die Zerknirschung des Herzens, das Bekenntnis des Mundes und die Genugtuung im Werke." Dieses Wort des gefeierten Meisters war auch für Albert maßgebend. Auch er bezeichnet Reue, Beicht und Genugtuung als Teile des Bußsakramentes[5]. Sie wirken nacheinander, sind aber doch wiederum gleichzeitig vorhanden, weil, wenn der eine Teil sich in Wirklichkeit vollzieht, die beiden andern wenigstens fest gewollt sind, oder der eine von

---

[1] In sent. 4, d. 17, a. 10 ad q. 2 ad 4: Ille motus est liberi arbitrii, sic solvens vel solubile reddens contrarium ex parte subiecti.

[2] Nur in diesem Sinne sind die Ausführungen oben S. 83 zu nehmen.

[3] In sent. 4, d. 17, a. 10 sol. ad 1: Dicendum, quod quaedam sunt praecedentia iustificationem tamquam inclinantia ad illam ut causae. . . . Sed Magistri non tangunt nisi ea, in quibus perficitur ipse motus iustificationis. Vgl. dazu In sent. 4, d. 14, a. 9 sol.

[4] In sent. 4, d. 17, q. 1, a. 4 sol. 2.

[5] In sent. 4, d. 16, a. 2 sol.

ihm nachwirkt und der andere gewollt ist: so sind, wenn die Reue erweckt wird, Beicht und Genugtuung dem Wunsche nach vorhanden; wird die Beicht abgelegt, so wirkt in ihr die Kraft der Reue, die Genugtuung aber ist bestimmt gewollt; wird endlich Genugtuung geleistet, so wirkt in ihr, insofern sie für die Sünden auferlegt ist, die Kraft der Beicht, in dem Schmerze über die Sünde und in deren Verabscheuung aber ist die Reue tätig.

a) Die Reue.

Die Reue ist der wichtigste Teil der Buße, weil sie stets in Wirklichkeit vorhanden sein muß, soll das Sakrament zu stande kommen. Die übrigen Teile sind manchmal nur dem Willen und dem Vorsatz nach gegenwärtig[1].

Die Reue ist der „freiwillige Schmerz über die Sünden".

Sehr weitläufig wird die Frage behandelt, ob die Reue ein Leiden sei. Albert antwortet, daß die Reue als Betätigung der Tugend der Buße kein Leiden, sondern eine Tätigkeit darstelle, die allerdings Pein bewirke, daß aber das Leiden sehr wohl „etwas vom Wesen der Reue" sein könne, insofern diese als ein Teil des Sakraments in Betracht komme[2].

Eine weitere Frage lautet, welcher Seelenkraft die Reue zugewiesen werden müsse. Sie wird dahin beantwortet, daß die Reue vor allem Sache des Willens sei: „Die begangene Sünde als begangene verabscheut im eigentlichen Sinne der sich von ihr abwendende Wille." „Der Schmerz selber ist ebenfalls Sache des Willens." „Auch das in der Reue eingeschlossene Leiden empfindet in erster Reihe der Wille, der auch in allen andern Seelenkräften bestraft wird, insofern er ihr Beweger ist."[3]

Doch wirkt an dem Zustandekommen der Reue auch die Vernunft mit, weil das Wesen des Willens durch die vorausgehende Tätigkeit der Vernunft bedingt ist. Das durch die Reue entstehende Leiden empfinden mit dem Willen alle Kräfte der Seele[4].

Die Beweggründe zur Reue bietet für den Verstand der Glaube, näherhin die vom Gerichte handelnde Glaubenslehre. Für den Willen sind die Beweggründe Furcht und Liebe. Furcht weckt die der Sünde angedrohte Strafe, die Liebe der Ausblick auf die Seligkeit[5].

Die Reue läßt Albert aus denselben Wesensbestandteilen zusammengesetzt sein[6] wie das Bußsakrament überhaupt, so daß auch hier wieder

---

[1] In sent. 4, d. 16, a. 7 ad 1. [2] In sent. 4, d. 16, a. 6 sol.
[3] In sent. 4, d. 16, a. 6 ad obi. 1; a. 9 sol.
[4] In sent. 4, d. 16, a. 9 ad q. [5] In sent. 4, d. 16, a. 11.
[6] In sent. 4, d. 16, a. 29 ad 4.

zu tage tritt, wie sehr er das Wesen des Bußsakramentes in die Reue verlegt. Die Materie der Reue im vollkommenen Sinne — Albert nennt sie contritio — ist ihm der Schmerz über die Sünden, die Form hingegen ist die Gnade, die mit der vollkommenen Reue immer verbunden ist[1].

Von der vollkommenen Reue unterscheidet er dann die unvollkommene. Er bezeichnet die unvollkommene Reue mit dem schon von früheren Lehrern eingeführten Worte attritio, was eine unvollständige Zerreibung im Gegensatz zur vollständigen der contritio bedeutet. Bei der unvollkommenen Reue fehlt nach der Lehre Alberts die Gnade, also die Form der Reue. Und so ist denn bei ihm die unvollkommene Reue nichts anderes als die der Verbindung mit der Gnade entbehrende Reue[2].

Trotzdem ist sie nichts rein Natürliches. Sie ist vielmehr „ein Geschenk des Heiligen Geistes“[3], wenn auch ein „verringertes Geschenk“[4].

Der der unvollkommenen Reue eigentümliche Schmerz ist wesentlich der gleiche wie bei der vollkommenen.

Beide stehen also einander gegenüber wie von der Gnade losgelöster und mit der Gnade verbundener Glaube, wie knechtische und kindliche Furcht. Wie der nicht mit der Gnade verbundene Glaube zum lebendigen Glauben wird und die knechtische Furcht „nach der Ansicht anderer“ zur anfänglichen und kindlichen, so wird auch die unvollkommene Reue zur vollkommenen.

Die Frage, ob die unvollkommene Reue zur vollkommenen werden könne, wird also durchaus bejaht. Der Schmerz ändert sich ja nicht wesentlich, es kommt nur noch die Gnade hinzu. Thomas[5] ist mit diesen Aufstellungen keineswegs einverstanden gewesen. Er bekämpft seinen Lehrer vor allem darin, daß er die unvollkommene Reue auf eine Stufe stellt mit dem nicht mit der Gnade verbundenen Glauben, und die vollkommene Reue auf eine mit dem lebendigen Glauben. Er erklärt dies deswegen für unzulässig, weil die unvollkommene Reue nicht eine bleibende Tugendausrüstung ist, wie der nicht mit der Gnade verbundene Glaube, sondern eine vorübergehende Willensbetätigung wie auch die vollkommene Reue. „In keiner Weise“, sagt Thomas, „kann die unvollkommene Reue zur vollkommenen werden“, weil die unvollkommene Reue vorüber ist, wenn die vollkommene Reue nachfolgt.

---

[1] In sent. 4, d. 16, a. 8. Die Reue wird hier auch compunctio genannt. Compunctio und contritio bezeichnen dieselbe Sache, compunctio heißt die Reue nur insofern, als sie den Büßer „durchsticht“.

[2] In sent. 4, d. 16, a. 8 ad q. 2: Attritio est dolor de peccato non informatus gratia.

[3] In sent. 4, d. 16, a. 8 ad q. 3 ad obi. 2.

[4] In sent. 4, d. 16, a. 8 ad q. 3 ad obi. 3.

[5] In sent. 4, d. 17, q. 2, a. 1 sol. 3.

Nicht leicht ist die Frage zu beantworten, ob Albert in keiner Weise einen Unterschied in der Art und dem Maße der Verabscheuung der Sünde zwischen unvollkommener und vollkommener Reue annimmt. Thomas schildert in seiner Sentenzenerklärung die unvollkommene Reue als „ein gewisses, aber noch nicht vollkommenes Mißfallen an den begangenen Sünden", als einen der vollkommenen Reue gegenüber schwächeren Seelenschmerz[1]. Auch huldigt er der Meinung, daß die unvollkommene Reue ihren Beweggrund in der knechtischen Furcht habe[2]. Sollte da Albert so ganz anderer Ansicht gewesen sein? Auf den ersten Blick scheint es so, namentlich da er so scharf betont, daß der Schmerz der unvollkommenen Reue von dem der vollkommenen nicht wesentlich verschieden sei. Und doch fehlt es nicht an Andeutungen, die zur Genüge bekunden, daß Alberts Ansichten mit denen seines Schülers übereinstimmten. So ist bemerkenswert, daß auch Albert die unvollkommene Reue mit der knechtischen Furcht zusammenstellt, daß er eine überaus innige Verbindung der Gnade und Liebe lehrt und daß er einmal die unvollkommene Reue in der Tat als schwächeren Seelenschmerz faßt[3].

Die Möglichkeit einer Steigerung der Reue erklärt Albert mit dem Hinweise darauf, daß beide Bestandteile der Reue, der Schmerz und die Gnade, einer Steigerung fähig seien[4].

Die der Stärke nach höchste Reue ist zur Tilgung der Sünde nicht notwendig. Es genügt der kleinste Reueschmerz[5], und zwar der kleinste sinnlich fühlbare wie der kleinste Willensschmerz, wenn nur eine

---

[1] In sent. 4, d. 17, q. 2, a. 1 sol. 2 ad 3.

[2] In sent. 4, d. 17, q. 2, a. 1, q. 3 contra.

[3] In sent. 4, d. 16, a. 34 sol. heißt es: Si autem (confitens) ex deliberata conscientia dicat, se certum esse, quod potius peccaret, illum non credo esse contritum et nullam percipere remissionem peccatorum: tamen non est abiiciendus, quia consuetudo attritionis inducit contritionem, sicut timor servilis initialem et filialem.

[4] In sent. 4, d. 16, a. 29.

[5] In sent. 4, d. 16, a. 31. Ebenso Par. an. 39, 2: Minima contritio omnes animae maculas delet, mortem aeternam occidit, benedictionem Dei Patris confert, amicitiam Filii Dei reddit, familiaritatem Spiritus Sancti societatemque civium supernorum restituit. Et quantumcunque parva sit contritio, magis satisfacit, quam maxima eleemosynarum largitio. — Muß der Mensch auch Tränen über seine Sünden vergießen? — Körperliche Tränen, erwidert Albert, gehören nicht zum Wesen der Reue. Es genügt der Wille und Wunsch, Tränen zu vergießen, wenn der körperliche Zustand die Tränen unmöglich macht, oder wenn die Festigkeit des Geistes die Tränen zurückhält, damit nur Gott ihr Zeuge sei. Doch werde ein solcher, wenn er wieder allein ist, seinen Tränen freien Lauf lassen, wie Augustinus bei seiner Bekehrung (In sent. 4, d. 15, a. 36; d. 16, a. 7 ad q. 1 ad 4). Albert hält die Tränen nicht immer für ein Zeichen wahrer Reue (Par. an. 39, 1).

wahrhafte Reue vorhanden ist. Sehr richtig bemerkt Albert, daß die Größe des sinnlich fühlbaren Schmerzes mehr von der Gemütsverfassung des Büßers als von der Größe des Abscheus über die Sünde abhänge. Es müsse also der kleinste sinnlich fühlbare genügen. Daß aber auch der kleinste Willensschmerz genüge, begründet er damit, daß er darauf hinweist, wie sich auch mit der geringsten wahren Reue die Gnade verbindet. Jede, auch die geringste Gnade, zerstöre aber die Schuld und tilge die ewige Strafe. Als Maß des Schmerzes, das sich auch in der geringsten Reue finden müsse, erklärt er, daß man über die Sünde, durch die man Gott verloren hat, mehr Schmerz empfindet als über irgend eine zeitliche Sache. Der Wertschätzung nach wird also Gott auch bei der geringsten Reue über alles geliebt. Wäre das nicht der Fall, so läge überhaupt keine Reue vor[1].

Bei der geringsten Reue nicht stehen zu bleiben, ist immer geraten. Ist der Reueschmerz klein, so werden eben wenig zeitliche Strafen getilgt. Anderseits kann er so groß werden, daß alle Sündenstrafen nachgelassen werden.

Überlegt die Vernunft die verschiedene Größe der Sünden, so wird deren Verabscheuung in der Reue auch eine verschiedene sein. Anders, wenn alle Sünden zusammen bereut werden; denn in demselben Augenblicke Unterschiede zu machen, ist nicht möglich[2].

Der Reueschmerz hört erst mit dem Ende dieses Lebens auf, und wenn der Mensch ewig auf Erden bliebe, würde er in Ewigkeit über die begangenen Sünden Schmerz empfinden[3].

Mit großer Milde spricht sich Albert über die Erfordernisse aus, die dem Vorsatze, nicht mehr zu sündigen, eigen sein müssen. Er meint: „Hier muß man vorsichtig reden, damit die Wahrheit bestehen bleibt und doch niemanden der Strick der Verzweiflung umgeworfen wird.“[4]

Als „unverbrüchliche Wahrheit nach Maßgabe unseres Glaubens und nach katholischer Lehre“ gilt ihm allerdings, daß der Mensch entschlossen sein muß, um keinen Preis in der Welt eine Todsünde zu begehen.

Doch mahnt Albert den Priester, dem Beichtenden nicht alle möglichen schweren Opfer vorzustellen, um zu prüfen, ob sein Vorsatz auch fest sei. Er müsse mit der allgemeinen Seelenverfassung zufrieden sein. Spreche der Beichtende selbst seine Bereitwilligkeit aus, große Opfer bringen zu wollen, so müsse der Priester ihn hierin bestärken. Zweifle der Beichtende aber, ob er die Kraft besitze, schwere Opfer zu bringen, so sei das nicht als Mangel an Liebe, sondern als natürliche Furcht anzusehen. Der Zweifel sei schon

[1] In sent. 4, d. 16, a. 31. [2] In sent. 4, d. 16, a. 32.
[3] In sent. 4, d. 16, a. 33. [4] In sent. 4, d. 16, a. 34 sol.

ein Zeichen der Liebe, und mit der Hilfe Gottes, ohne die nichts Verdienstliches geschehen könne, werde der Beichtende schon standhaft sein. Er dürfe nicht beunruhigt werden. Sage er aber, er sei sicher, daß er nicht standhalten werde, so läge natürlich keine genügende Reue vor und die Vergebung der Sünden sei nicht möglich. Doch dürfe man einen solchen nicht abweisen, „weil die Gewohnheit der unvollkommenen Reue die vollkommene herbeiführe".

Einen Zustand der Reue, über den hinaus ein Wachstum derselben nicht mehr möglich ist, gibt es nach Albert nicht[1].

Von besonderer Wichtigkeit ist die Lösung, die Albert auf die letzte Frage in seiner Lehre von der Reue gibt: *ob allein durch die Reue die Sünde nachgelassen wird*[2]. Seine Antwort geht, wie schon oben ausgeführt, dahin, daß allerdings schon durch die mit der Gnade verbundene Reue die Sünden nachgelassen werden, ohne daß aber die sündentilgende Kraft allein aus der Reue kommt. In der Reue wirken nämlich auch schon die beiden übrigen Teile des Sakramentes, die Beicht und die Genugtuung, insofern mit der Reue der feste Wille verbunden ist, zu beichten und Genugtuung zu leisten[3]. Wäre dieser Wille nicht vorhanden, so könnte von einer wahren Reue gar keine Rede sein. Namentlich ist die „Belebung" der Seele nicht ein Werk der Reue für sich allein. Diese zermalmt an sich nur die Sünde, die „Erneuerung des Lebens" dagegen geht von dem Entschluß, die Sünden zu bekennen, aus, der schon den Anfang und Ursprung der Beicht darstellt, insofern hier die Sünden wenigstens vor Gott bekannt werden[4].

Schuld und ewige Strafe werden *also vor der wirklichen Ablegung der Beicht nachgelassen*. Denn nicht das Sündenbekenntnis vor dem Priester und die Lossprechung bewirken die Rechtfertigung, sondern die Reue und der Entschluß zu beichten.

Sind Beicht und Genugtuung durch äußere Umstände unmöglich geworden, so bleibt die Rechtfertigung doch in Kraft, wenn nur der ernstliche Wille vorhanden war, der Verpflichtung nachzukommen.

Die *Beicht* schätzt Albert, wie sich aus dem Gesagten ergibt, sehr hoch ein — trotz aller Einschränkungen. Nicht hierin ist er so stark in der Ent-

---

[1] In sent. 4, d. 16, a. 35.

[2] In sent. 4, d. 17, a. 1; a. 53.

[3] In sent. 4, d. 15, a. 40 ad 2: Contritio non in virtute sui sola delet peccatum, sed prout est cum voto confitendi et satisfaciendi.

[4] In sent. 4, d. 17, a. 24 ad 1: Unde licet idem sit conterere peccatum et renovare vitam, non tamen ratio una est utriusque, et unum fit in contritione, aliud in voto confitendi. — Den Gedanken dieser doppelten confessio, daß man zuerst Gott und dann dem Priester die Beicht ablegen müsse, hat Albert aus Petrus Lombardus (In sent. 4, d. 17).

wicklung der Lehre zurück, sondern in der Wertung der priesterlichen Lossprechung. Beides muß auseinandergehalten werden.

Als „dem Glauben zuwider" bezeichnet Albert die Ansicht, es könne eine Sünde ohne die übrigen bereut und getilgt werden. Alle Sünden ohne Ausnahme müssen in die Reue eingeschlossen sein, wenn auch nur eine getilgt werden soll. Die Sünde wird ja nur durch die Gnade zerstört, diese aber kann nicht in die Seele einkehren, wenn der Wille immer noch vom „unwandelbaren Gute" abgekehrt ist. Auch sind die Sünden persönliche Beleidigungen. Schon bei den Menschen kann aber der Beleidiger nicht für eine Beleidigung Genugtuung leisten und mit den andern Beleidigungen fortfahren[1].

Müssen auch die Umstände der Sünde bei der Reue erwogen werden? — Albert meint, daß es wohl sehr wenige tun, und er selbst will auch nicht allgemein dazu verpflichten, zumal er es für unmöglich erklärt, daß man im Augenblicke der Eingießung der Gnade an alle denken kann. Doch hält er die Erwägung der Umstände in dem Falle für gut und lobenswert, wenn dadurch die Stärke der Reue gesteigert werden kann. Eine Pflicht, über Umstände nachzudenken, besteht nach ihm nur, wenn es sich um Umstände handelt, welche die Gattung der Sünde ändern[2].

b) Das Sündenbekenntnis[3].

Die Sitte, die Sünden zu bekennen, ist nach Albert so alt wie das Menschengeschlecht: forderte Gott doch schon im Paradiese das Bekenntnis der Sünden. Allerdings gab es unter der Herrschaft des Naturgesetzes nur ein unmittelbares Bekenntnis vor Gott. Aber seitdem hat, wie Albert sehr eingehend darzulegen sucht, ein ständiger Fortschritt in der äußeren Offenbarung der Sünden stattgefunden.

Der Alte Bund kannte zunächst nur eine gewisse Offenbarung der Sünden durch Zeichen, nicht durch Worte (vgl. die Opfer für die Sünden). Im Neuen Bunde aber forderte Christus die reuevolle Offenbarung der Sünde durch Worte zur besseren Kundgabe der Wahrheit und wegen des offenkundigen Erscheinens der Gnade.

Mit Christus war diese Entwicklung keineswegs abgeschlossen. Nach ihm haben die Apostel und die Kirche bestimmt, daß auch die einzelnen Sünden genannt werden müssen, soweit sie in der Erinnerung sind, und ebenso, daß der Art und der Umstände der Sünden Erwähnung geschehe. „Weitere

---

[1] In sent. 4, d. 15, a. 1. [2] In sent. 4, d. 16, a. 25.

[3] In sent. 4, d. 16, a. 12 ff. Vgl. noch besonders d. 22, a. 11 ff.

Bestimmungen", fügt Albert bei, „sind für die Zukunft durchaus nicht ausgeschlossen, falls ihr Erlaß zweckmäßig erscheint." [1]

Die Verordnungen der Kirche, die auf das Sündenbekenntnis Bezug haben, gelten Albert für mittelbar göttlich. Sie gründen auf den in der Heiligen Schrift niedergelegten göttlichen Willensäußerungen, die sie näher erklären, und sind unter Eingebung des Heiligen Geistes zu stande gekommen [2].

Zum Naturrechte im engsten Sinne gehört die Pflicht des Sündenbekenntnisses nicht. Da aber der ganze Inhalt des Alten und Neuen Testamentes insofern natürliches Recht ist, als es von der schöpferischen Weltursache ausgeht, ist auch die Beicht in gewisser Weise ein Bestandteil des Naturrechts [3].

In der Hauptsache beruht die Beicht aber doch auf dem gegebenen göttlichen Gesetze und ist eine „Sakramentalvorschrift des Neuen Bundes" [4].

Begriffsbestimmungen der Beicht zählt Albert fünf auf. Eine eigene hat er nicht gegeben [5].

In inniger Beziehung steht die Beicht nach Albert zur Wahrheit [6]. Das Bekenntnis ist ebensosehr eine Betätigung der Tugend der Wahrheit, wie es eine vom Sakrament geforderte Tätigkeit ist. Die Art der Anklage unterscheidet sich aber wesentlich von der Anklage vor einem äußeren Gerichte. Vor letzterem tritt der Ankläger dem Angeklagten gegenüber, und man glaubt dem Angeklagten nicht, wenn er zu seinen Gunsten redet. Anders beim Bußgerichte.

---

[1] In sent. 4, d. 16, a. 12 ad q.: Est de praecepto divino, secundum quod est manifestatio quaedam peccatorum: sed haec manifestatio secundum progressum temporis habuit incrementum, sicut etiam alia operantia ad salutem; et ideo determinationem accepit ab Apostolis et ab Ecclesia: et adhuc potest recipere ulteriorem, quam habet, si videatur expedire.

[2] In sent. 4, d. 12, a. 16 de secunda def. ad 1: Hoc, quod universaliter dictum est a Deo, explanatum et interpretatum est ab Ecclesiasticis Doctoribus et Praelatis. — Sind aber da die Späteren nicht schwerer belastet als die Früheren? — Albert antwortet verneinend. Wenn jetzt die Sünden mit gewissen Umständen im einzelnen gebeichtet werden müssen, so bietet dies auch große Vorteile. Die Strafe der Sünde wird in erhöhtem Maße nachgelassen und auch der Abscheu vor der Sünde wird größer (In sent. 4, d. 17, a. 1 ad 8).

[3] In sent. 4, d. 16, a. 13.

[4] In sent. 4, d. 16, a. 12 ad q. ad 2: Prout nunc servatur, est praeceptum sacramentale Novi Testamenti.

[5] In sent. 4, d. 16, a. 16.

[6] Deswegen sagt Albert auch, die drei Teile des Bußsakraments entsprächen den den drei göttlichen Personen in besonderer Weise zugeeigneten Eigenschaften, die Reue der Güte des Heiligen Geistes, die Beicht der Weisheit des Sohnes, die Genugtuung der Macht des Vaters (In sent. 4, d. 16, a. 18).

Hier gilt allein die Aussage des Beichtenden. Sie geht allen andern Bekundungen vor[1].

Ebenso enge, wie mit der Wahrheit, hängt die Beicht aber auch mit der *Hoffnung* zusammen, weswegen Albert auch sagt, von den Glaubenssätzen bewege vorzüglich jener zur Beicht, der am meisten zur Hoffnung anregt, nämlich der vom ewigen Leben[2]. Die Furcht für sich allein würde mehr das Verschweigen und die Verzweiflung nahelegen. Die Hoffnung auf Verzeihung aber macht zum offenen Bekenntnis geneigt. Wie aber, wenn jemand ohne diese Hoffnung gebeichtet hätte? Darauf gibt Albert folgende Entscheidung: Wird die Beicht demselben Priester abgelegt, so ist nur die Verzweiflung zu beichten, weil das Übrige ja schon bekannt ist; wird ein anderer Beichtvater aufgesucht, so ist die abgelegte Beicht vollständig zu wiederholen[3].

Notwendiger *Gegenstand* der Beicht sind alle begangenen Todsünden, soweit sie in der Erinnerung sind, und jene Umstände, welche die Gattung der Sünde ändern. Die übrigen Umstände zu beichten, ist geraten, weil man infolge der entstehenden Beschämung Sündenstrafen abbüßt, weil der Priester den sündigen Zustand genauer kennen lernt und die Buße und Genugtuung besser beurteilen kann, und weil die Demut des Beichtenden infolge der eingehenden Darlegung zunimmt. Die läßlichen Sünden brauchen in der Regel nur allgemein bekannt zu werden, und zwar in dem Sündenbekenntnis der priesterlichen Tageszeiten und der heiligen Messe. Der Gewissensruhe wegen und besonders dann, wenn es zweifelhaft ist, ob eine Tod- oder eine läßliche Sünde vorliegt, kann es indes geboten sein[4], auch an sich läßliche Sünden anzugeben.

Vollständig muß das Bekenntnis auch in der Richtung sein, daß alle Sünden *einem* Beichtvater bekannt werden. „Das Ganze ist *einem* zu beichten." Eine „*Teilung der Beicht*" in Bezug auf den Beichtvater ist unzulässig[5].

Hat jemand Sünden *vergessen*, so war die Beicht gültig, weil die nachfolgende Erinnerung an der abgelegten Beicht nichts mehr ändern kann. Es besteht aber die Pflicht, die unvollständig gebliebene Beicht vollständig zu machen. Wie muß aber das geschehen? *Thomas*[6] sagt: Es genügt, die vergessenen Sünden in einer folgenden Beicht einzeln anzugeben und dabei nur im allgemeinen noch zu bemerken, daß man, als man vieles andere beichtete, diese Sünden vergessen habe. Diese und ähnliche Ansichten erklärt

---

[1] In sent. 4, d. 16, a. 16 de prima def. ad 10: In foro enim poenitentiae nulli quantumcumque veraci creditur contra confitentem, sed tamen sibi creditur contra se.

[2] In sent. 4, d. 16, a. 17. [3] In sent. 4, d. 16, a. 16 de tertia def. ad 4.

[4] In sent. 4, d. 17, a. 64 sol: Incipimus obligari, quantum possumus.

[5] In sent. 4, d. 17, a. 36. [6] In sent. 4, d. 17, q. 3, a. 4 sol. 2 ad 3.

aber Albert als den Aussprüchen der Heiligen zuwider und vermessen. Er selbst stellt den Grundsatz auf: „Wenn einem etwa vergangene Sünden einfallen, so sage er sie demselben Priester, oder aber er wiederhole die früheren, falls er sie einem andern beichtet." Nur in dem Falle genügt es also nach seiner Ansicht, die vergessenen Sünden allein zu beichten, wenn man zu demselben Beichtvater kommt; geht man aber zu einem andern, so ist die ganze Beicht zu wiederholen, weil dieser Beichtvater die schon gebeichteten Sünden nicht kennt. Das ist zu streng, namentlich wenn noch bemerkt wird, daß der, welcher es nicht tun wollte, sich einer schweren Nachlässigkeit schuldig mache und nicht die für das Seelenheil genügende Sorge aufwende[1].

Alle Eigenschaften der Beicht findet Albert am besten in einigen schon damals bekannten Versen zusammengefaßt, in denen von der Beicht verlangt wird, daß sie einfach sei, demütig, rein, ohne Falsch, daß sie häufig abgelegt werde, ungeschminkt, mit Unterscheidung, gern, voll Scham, vollständig, geheim, mit Tränen, beschleunigt, starkmütig, daß sie eine wahre Anklage sei und den Willen in sich schließe, sich dem Beichtvater zu unterwerfen[2]. Doch bemerkt Albert, daß diese Eigenschaften nicht alle zur Gültigkeit der Beicht notwendig seien. Manche müßten nur vorhanden sein, wenn die Beicht vollkommen sein soll.

Einfach soll die Beicht sein, d. h. es sollen nur die Sünden und die notwendigen Umstände vorgebracht werden, nicht aber Erzählungen und Taten, die keine Sünden sind. „Viele", sagt Albert, „erzählen ihre ganze Lebensgeschichte, obschon Isaias[3] gebietet: Erzähle, wenn du etwas hast, damit du gerechtfertigt werdest, d. h. sage du deine Sünden, damit du gerechtfertigt werdest, aber nicht alle Vorgänge in deinem Leben."

Demütig sollen die Sünden bekannt werden. „Und dennoch", fügt Albert bei, „ist nicht jede Beicht demütig. Gewisse Leute beichten nämlich, indem sie sich mit ihren Sünden brüsten. Vorzüglich aber verfehlen sich gegen die Demut jene, welche schimpfliche Sünden, wie Diebstahl und ähnliches, mit gesenktem Haupte bekennen, anderes aber, was zur Eitelkeit der Welt gehört, wie die Beteiligung am Turniere, das Siegen beim wissenschaftlichen Wettstreit, die Verwegenheit im Kampfe, mit erhobenem Haupte und lachendem Munde."

Rein ist das Bekenntnis, wenn man das Unreine nicht vervielfältigt, „wie manche tun, die in der Beicht selber die Sünden in größerer Zahl an-

---

[1] In sent. 4, d. 16, a. 36 ad 6. Albert betont die Vollständigkeit in Bezug auf den Beichtvater zu scharf. Er will in dieser Hinsicht jede „Teilung der Beicht" ausgeschlossen wissen.

[2] In sent. 4, d. 17, a. 36. [3] Is 43, 26.

geben, sei es aus Prahlerei, oder in lügnerischer Absicht, oder aus Verzweiflung, Vermessenheit oder andern Beweggründen".

Ohne Falsch wird die Beicht genannt, wenn das Gewissen die Wahrheit dessen bestätigt, was bekannt wird.

Daß die Beicht häufig abgelegt wird, ist keine notwendige, sondern nur eine geratene Eigenschaft der Beicht[1]. Das Kirchengebot, wenigstens einmal im Jahre zu beichten, das zu Lebzeiten Alberts die im Jahre 1215 im Lateran abgehaltene Kirchenversammlung aufstellte, kennt Albert wohl. Deswegen rät er auch nur, häufig zu beichten, weil dies das Bessere sei. Diesen Rat stützt er durch den Hinweis darauf, daß durch häufige Beicht die Sündenstrafen verringert werden. Übrigens hält er dafür, daß auch das Gebot, zu beichten, nur für den gilt, der gesündigt hat[2].

Ungeschminkt ist jene Beicht, in der man sich vor allem umständlichen Gerede hütet, so daß der Hörende alles klar erfassen kann.

„Mit Unterscheidung" wird das Bekenntnis abgelegt, wenn der Beichtende die schwerere Sünde mit größerem Abscheu, die leichtere mit geringerem sagt.

Gern soll man seine Sünden bekennen, weil man dadurch rein von Sünden wird. Die Bitterkeit des Bekenntnisses darf uns nicht stören.

Voll Scham soll die Beicht sein. „Es ist dies eine der löblichsten Eigenschaften der Beicht, wenn die Beschämung maßvoll ist", bemerkt unser Meister. Es gibt nach ihm eine doppelte Beschämung, eine vor Gott, wegen der Schimpflichkeit der Sünde, die gut ist und zur Beicht anregt, und eine vor den Menschen, welche schlecht ist und von der Beicht abhält. Letztere ist fernzuhalten.

Geheim müssen die Sünden mit Rücksicht auf das Ärgernis gebeichtet werden, das ihre Bekanntgabe verursachen würde[3]. Öffentlich ist nicht zu beichten. „Es besteht hierüber", sagt Albert, „weder ein Gebot noch ein Rat, außer es handelt sich um ein Verbrechen, das eine ganze Stadt oder auch den Erdkreis in Erregung versetzt hat, wie es die Irrlehre des Arius oder eines andern Verführers war; ein solches Verbrechen würde öffentlich zur größeren Beschämung anderer bekannt werden."[4] Das Ärgernis, das die Sünde ver-

[1] In sent. 4, d. 17, a. 36 ad 5: Quanto enim frequentius confitetur, tanto melius, licet non sit necessarium: quia verecundia semper tollit aliquid de poena, et etiam vis clavium et oratio confessoris.

[2] In sent. 4, d. 26, a. 28 ad q. ad 5: Poenitentia est in praecepto quantum ad eum, qui peccavit, et etiam confessio: sed non est ei in praecepto, qui non peccavit.

[3] Albert spricht hier den allgemeinen Grundsatz aus: Nunquam consulenda est humiliatio unius, ita ut alteri occasio nocumenti generetur (In sent. 4, d. 17, a. 27 sol.).

[4] In sent. 4, d. 17, a. 27 sol.

ursacht hat, wird dadurch, daß ein gutes Beispiel gegeben wird, genügend gehoben.

Die Beicht soll „beschleunigt" sein, d. h. sie soll nicht von einem Tage auf den andern aufgeschoben werden. „Je schneller, desto besser", heißt es hier. Bei der Ablegung der Beicht selber soll man aber nicht eilen, weil das die Überlegung und die Zerknirschung behindern würde.

Tränenreich ist die rechte Beicht, weil sie reuevoll ist.

Starkmütig muß die Beicht sein, weil sie „zu den schwierigsten Werken" infolge der Beschämung des Beichtenden gehört.

Sie muß sodann eine wahre Anklage darstellen. Der Beichtende darf die Schuld nicht, wie Adam, auf andere abwälzen wollen, sondern muß sich selbst für schuldig bekennen.

Endlich muß der Beichtende bereit sein, sich den Anordnungen des Beichtvaters zu unterwerfen. Albert bemerkt aber ausdrücklich, daß sich der Gehorsam nur auf das zu erstrecken braucht, was zum Heile notwendig ist. Überpflichtige Werke dürfen nicht erzwungen werden.

Muß die Beicht notwendigerweise „in der Liebe" geschehen? — Darauf gibt Albert entsprechend seiner eigentümlichen Vorstellung von dem zwischen Reue und Beicht bestehenden Verhältnis die bündige Antwort[1], daß die Beicht nur dann einen Wert für die Rechtfertigung besitze und verdienstlich sei, wenn sich der Beichtende „in der Liebe befinde". Wie alle im Stande der Todsünde gewirkten guten Werke sei aber eine Beicht, die nicht „in der Liebe" geschehe, nicht wertlos. Sie diene dazu, leichter die Gnade zu erlangen und den Beichtenden demütiger zu machen; sie entbinde außerdem von der Verpflichtung, die Sünden nochmals zu beichten, weil die Vorschrift der Kirche, sich dem Priester zu stellen, erfüllt sei. Die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen erfolge zwar nicht, aber sie sei doch in der Schwebe, so daß sie eintrete, sobald der Beichtende durch wirkliche Reue sich der Sündennachlassung würdig gemacht habe, vorausgesetzt, daß nicht unterdessen neue Sünden erfolgt seien. — Die spätere Theologie hat diese auch von Thomas[2] vertretene Ansicht, nach der eine gültige, aber nicht in der Liebe geschehende Beicht möglich ist, gänzlich verlassen.

Zu den Eigenschaften der Beicht gehört füglich auch, daß sie mündlich abgelegt wird. Ersatzmittel sind für jene zulässig, welche sich anders nicht verständlich machen können[3]. Dolmetscher kann man beiziehen, doch müssen sie vom Priester zum Stillschweigen verpflichtet werden, und selbst wenn es

---

[1] In sent. 4, d. 17, a. 6. [2] In sent. 4, d. 17, q. 3, a. 4 sol. 1.

[3] In sent. 4, d. 17, a. 54. Hier wird erwähnt, daß man sich im Notfall auch durch die Schrift und durch Zeichen verständigen kann.

nicht geschähe, sind sie doch gebunden. Sie sind gleichsam „das Ohr des Priesters". Offenbaren sie etwas, so sind sie strenge zu bestrafen. Auch darf ihnen kein Glaube geschenkt werden, wenn sie etwas aussagen, was zum Nachteile des Beichtenden ist.

Die Beicht einem *Priester* abzulegen, ist nach Albert zum Heile notwendig[1]. Zu behaupten, es genüge die Gott allein abgelegte Beicht, wäre Irrlehre.

Unser Meister gibt auch eine Reihe von *Gründen* an, die es angemessen erscheinen ließen, daß Gott Menschen zur Entgegennahme der Beicht bestimmte.

Alle Sakramente werden durch Menschen verwaltet. Die richtige Verwaltung des Bußsakramentes, insbesondere die Bestimmung der Bußen[2] und die Zurechtweisung des Büßenden[3], erfordert aber Kenntnis der Sünder wie der Größe und Beschaffenheit der Sünden, und zwar *aller* Sünden. Eine solche vermittelt aber nur die Beicht.

Der *Nutzen* der niederen und höheren Untertanen forderte vom himmlischen Könige, daß er Stellvertreter bestellte. Die er zu Höherem berufen hat, werden durch die übertragenen Vollmachten geehrt und können ihm in der Weise dienen, daß sie die Niederstehenden vervollkommnen. Diese aber können nun mit geringerer Scheu zum Stellvertreter des Königs hinzutreten, als es dem Könige gegenüber möglich gewesen wäre.

Die göttliche Weltordnung selbst forderte die Bestellung von Menschen zu Verwaltern der Beicht. „Denn wegen der Schönheit der Ordnung ist es ein Gesetz der Gottheit, daß das Mittlere durch das Erste und das Äußerste durch das Mittlere zur Reinigung, Erleuchtung und zur Vollkommenheit geführt wird."[4]

Letzterer Gedanke, der auch sonst in den Werken Alberts, bei Thomas und in der ganzen Scholastik eine große Rolle spielt, entstammt der „Himmlischen Hierarchie" des Pseudodionysius. Den Gedanken, daß die Höheren die Niederen vervollkommnen sollen, hat Albert, wie er selbst bemerkt, den Ausführungen Augustins und Gregors d. Gr. über die Engel entnommen, den, daß die Niederen leichter zum Empfange der Lossprechung herantreten können, dem Hugo von St Viktor. Der erste Grund ergibt sich aus der Natur der Sache.

---

[1] In sent. 4, d. 17, a. 3 sol.; a. 5 32.

[2] In sent. 4, d. 16, a. 12 ad q. ad 5.

[3] In sent. 4, d. 16, a. 36 ad 2: Dicendum, quod sacerdos cum teneatur poenitentem periclitantem corrigere, per opera iustitiae intendit in contrarium assuescere: et ideo impossibile est hoc, nisi sciat consuetudinem veterem.

[4] In sent. 4, d. 17, a. 32 ad 4.

Unter den Menschen haben allein die Priester die Vollmacht, Beicht zu hören. Wie Thomas weist Albert darauf hin, daß nur jener die Vollmacht habe, den mystischen Leib Christi zu binden und zu lösen, dessen Aufgabe es ist, über den wahren Leib Christi zu verfügen.

Doch hält Albert die Laienbeicht, die im Mittelalter häufig vorkam[1], ebenfalls für sakramental, wenn kein Priester vorhanden ist, dem gebeichtet werden kann, so daß ein Fall der Notwendigkeit vorliegt[2]. Der Laie ist in diesem Falle zwar nicht der „wahre", d. h. ordnungsmäßige Vermittler des Sakramentes, wohl aber der stellvertretende. Seine Vollmacht stammt nicht wie beim Priester aus seinem Amte, sondern „aus der Einheit des Glaubens und der Liebe". Deswegen findet hier auch keine Lossprechung kraft der Schlüsselgewalt statt, sondern nur „eine gewisse Lossprechung, die kraft der Einheit der Kirche geschieht". Da der Beichtende in der Laienbeicht wirklich das Sakrament empfängt, wenn eine Notwendigkeit gegeben ist, so ist sie für diesen Fall auch ohne weiteres gültig, obschon sie wegen des Mangels der priesterlichen Lossprechung nicht „eine so große Wirkung" hervorbringt wie die dem Priester abgelegte Beicht. So hoch schätzt Thomas die Laienbeicht nicht ein[3]. Ihm ist die Laienbeicht, obwohl er ihr im Unterschiede von seinem Lehrer sogar sündentilgende Kraft zuschreibt, doch nur ein „gewisses Sakramentale", kein „vollkommenes Sakrament". Woher der Unterschied kommt, ist klar. Für Thomas ist die priesterliche Lossprechung eben ein Wesensbestandteil des Sakramentes, für Albert nicht. Darin sind beide einig, daß der, welcher einem Laien gebeichtet hat, nachher nochmals einem Priester beichten müsse, schon um sich der Kirche zu stellen. Besteht im Notfalle eine Pflicht, einem Laien zu beichten? Thomas nimmt eine solche an, Albert dagegen spricht sich klar gegen das Bestehen einer solchen aus. Es ist ihm

[1] G. Gromer, Die Laienbeicht im Mittelalter, München 1909. Albert stellt von allen mittelalterlichen Lehrern die Laienbeicht am höchsten; denn in dem Maße wie er hat ihr kein anderer sakramentale Bedeutung beigelegt.

[2] Die Scholastik empfahl die Laienbeicht im Sinne Augustins: Fit dignus venia sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio. Si autem nec laicum habere possis, confitearis Domino, confessori summo (De vera et falsa poenitentia 10, 25). Die Herabsetzung der Bedeutung der priesterlichen Lossprechung, die Meinung, man solle in der Liebe, rein von Schuld und ewiger Strafe, beichten, sind die inneren Gründe, warum ein Teil der Scholastiker im Anschluß an den Lombarden der Laienbeicht einen verhältnismäßig hohen Wert beilegte, wenn auch nur für den Fall der Ermangelung eines Priesters. Vgl. Albert In sent. 4, d. 16, a. 16 de prima def. ad 16: Confessio autem, quae fit alii quam sacerdoti, non est confessio, nisi inquantum supplet locum confessionis. Vgl. ferner In sent. 4, d. 17, a. 35 39 58 59. An letzterer Stelle heißt es ausdrücklich: Unde dicendum, quod habet sacramentum confessionis.

[3] In sent. 4, d. 17, q. 3, a. 3 sol. 2.

nicht unbekannt, daß die Laien oft das Beichtgeheimnis nicht beobachteten und denen, die bei ihnen gebeichtet hatten, ihre Sünden vorhielten[1].

Sehr wichtig war zu Alberts Zeiten die Frage, in welcher Weise dem Gebote, dem „eigenen Priester" zu beichten, Genüge geleistet werden müsse[2]. Die vierte im Lateran abgehaltene allgemeine Kirchenversammlung hatte ja erst 1215 bestimmt, wenigstens einmal im Jahre sei dem „eigenen Priester" zu beichten. Der Erfüllung dieses Gebotes stellten sich aber, wie Albert berichtet, große Schwierigkeiten entgegen. Da waren viele zuständige Priester, die nichts oder nicht viel von der Seelenleitung verstanden[3]; andere waren so verdorben, daß sie ihren Beichtkindern sittliche Gefahren bereiteten[4]; wieder andere ließen sich nicht gerne dazu herbei, die Beicht abzunehmen[5]. Viele waren gar nicht bei ihrer Herde, sondern hatten um niederen Lohn Hilfspriester auf ein Jahr, oder ein halbes Jahr oder gar nur auf einen Monat berufen. Gehilfen waren den Pfarrern zwar oft bestellt, jedoch gaben diese ihren Pfarrkindern nicht immer Erlaubnis, bei jenen zu beichten. Sich an den Bischof zu wenden, war auch nicht allen möglich. Die Reisen waren damals gefahrvoll und kostspielig. Nach Rom zu kommen, war noch schwerer. Zudem war durch die vom Papste und den Bischöfen ausgehenden besondern Bevollmächtigungen das Vorrecht des Pfarrers, seine Pfarrkinder Beicht zu hören, wenigstens in Wirklichkeit, sehr in Frage gestellt[6]. Bei der Nachlässigkeit so vieler Seelsorgsgeistlichen konnte aber die kirchliche Obrigkeit nicht anders, als außerordentliche Prediger und Beichtväter in die verschiedenen Länder senden, damit die Leute wenigstens Gelegenheit fänden, ihre Sünden einem würdigen Priester zu bekennen. Verwendet wurden namentlich die Mitglieder der neugegründeten beiden Bettelorden, deren Sache Albert auch in seiner Sentenzenerklärung warm vertritt[7]. Er meint, diese außerordentlichen,

---

[1] Das allgemeine Sündenbekenntnis bei der Prim und Komplet kann nach Albert jedermann abgelegt werden. Es ist aber zu empfehlen, daß es einem Priester gegenüber stattfindet.

[2] In sent. 4, d. 17, a. 40 ff. [3] In sent. 4, d. 17, a. 42 contr. 1.

[4] In sent. 4, d. 17, a. 42 contr. 2.

[5] In sent. 4, d. 17, a. 44 sol. Vgl. In sent. 4, d. 17, a. 57.

[6] Es bestätigt das folgender von Albert gemachter Einwand (In sent. 4, d. 17, a. 41 contr. 2): Hoc tota die videmus, quod unus audit confessionem iure parochiali, et alius auctoritate Episcopi, et tertius auctoritate Legati, et quartus forte vice Papae.

[7] Vgl. In sent. 4, d. 17, a. 43 ad obi.: Si alii vocantur et privilegiantur in adiutorium (sacerdotis proprii), non est praeiudicium, sed solatium, praecipue cum fructus proventuum ex hoc sibi in nullo diminuatur. Das Vorrecht, das der Papst diesen außerordentlichen Bußpredigern verlieh, ging nach den Andeutungen Alberts dahin, daß sie alle, die sie durch ihr Wort und Beispiel in der Predigt zur Buße hin-

mit Vorrechten ausgestatteten Beichtväter glichen jenen Knechten, die der Herr im Evangelium an die Landstraßen und Zäune aussandte, um die dort Befindlichen hereinzubringen, damit sein Haus voll werde.

Die Fragen, die diese Zeitverhältnisse nahelegten, waren sehr mannigfaltig und nicht immer leicht zu lösen.

Albert selbst stellt folgenden Grundsatz auf: Eine gültige Beicht kann nur vor dem „eigenen Priester" oder vor dem abgelegt werden, der von seinem Obern die Vollmacht erhalten hat, Bußen aufzuerlegen, vorausgesetzt, daß in letzterem Falle auch der „eigene Priester" die Erlaubnis gibt[1]. Der „eigene Priester" ist aber jener, der neben der Weihe die Hirtengewalt über die besitzt, die beichten wollen. Ohne Hirtengewalt gliche er einem Vogel, der zwar Flügel hat, die aber gebunden sind. Über die Diözese übt der Bischof die Rechte des „eigenen Priesters" aus, über die ganze Kirche der Papst.

Wer also gültig beichten will, muß sich zunächst an seinen „eigenen Priester" wenden. Nur Priester und besonders Bischöfe können nach Albert ihren Beichtvater selbst wählen, weil sie wegen der Spendung der Sakramente immer im Stande der Gnade sein und deswegen den Beichtvater immer bei der Hand haben müssen. Zur Begründung der strengen Vorschrift, sich an den „eigenen Priester" zu wenden, führt Albert an, daß dies notwendig sei, um die Ordnung in der Kirche nicht zu gefährden.

Sind für den Pfarrer Gehilfen bestellt, so können seine Pfarrkinder auch bei diesen beichten[2]. Jedoch sollen sie vorher den Pfarrer um Erlaubnis fragen. Hat jemand mit Erlaubnis des Pfarrers einem Gehilfen gebeichtet, so braucht er in jenem Jahre, wenn er nicht in Todesgefahr kommt und nicht neue Todsünden zu bekennen hat, dem Pfarrer nicht mehr zu beichten. Der Pfarrer hat sich durch Gewährung der Erlaubnis des Rechtes begeben, von jenem das Erscheinen im Bußgerichte zu verlangen. — Kommt zu dem Hilfspriester ein Beichtkind ohne Erlaubnis des Pfarrers, so kann ihm jener zwar eine Buße auferlegen, jedoch muß er es mahnen, so rasch als möglich dem Pfarrer zu beichten. Nur in den Fällen ist dies nicht notwendig, wenn der

gerissen hätten, auch Beicht hören könnten. Albert nennt sie quasi quidam poenitentiarii particulares Domini Papae (In sent. 4, d. 17, a. 44 contr. 3). — Den Nutzen einer bei einem Bevorrechteten abgelegten (Wiederholungs-)Beicht schildert Albert mit beredten Worten. Drei Vorteile sind zum wenigsten mit ihr verbunden: vollkommene Lossprechung, da doppelter Strafnachlaß und doppelte Mehrung der Gnade, überreiche Beratung und eine größere Zahl von Gebeten und Zeugen vor Gott (In sent. 4, d. 17, a. 45 sol.).

[1] In sent. 4, d. 17, a. 40 sol.: Non potest absolvere nisi sacerdos proprius et non potest aliquis confiteri nisi proprio sacerdoti.

[2] In sent. 4, d. 17, a. 42.

Beichtende, sei es mit oder ohne besondere Erlaubnis, einen andern Beichtvater hätte in Anspruch nehmen dürfen.

Ähnliches gilt für die mit Vorrechten ausgestatteten *außerordentlichen Beichtväter*. Sie sollen jene, die bei ihnen beichten wollen, anhalten, zuerst bei dem „eigenen Priester" hierzu Erlaubnis einzuholen. Wird die Beicht ohne diese Erlaubnis abgelegt, so ist die Beicht zwar gültig, jedoch muß der Beichtvater dem Beichtkinde die Pflicht auferlegen, nochmals wenigstens im allgemeinen vor dem „eigenen Priester" die Sünden zu bekennen, vorausgesetzt, daß dieser der wirkliche Hirte oder doch dessen bleibender Stellvertreter, nicht aber nur ein für kurze Zeit angestellter Aushilfsgeistlicher ist[1].

Das gleiche Verhalten hat der Bußpriester des *Bischofs* oder des *Papstes* zu befolgen. Auch er muß die Büßer „in irgend etwas zum eigenen Priester zurücksenden". In den vorbehaltenen Fällen haben die Beichtenden sich an das Urteil der bischöflichen (oder päpstlichen) Bußpriester zu halten.

Priester, die keine Befugnis haben, Bußen aufzuerlegen, können die Mitglieder einer bestimmten Pfarrei überhaupt nicht Beicht hören, auch wenn der Pfarrer dazu die Erlaubnis gäbe. Es fehlt ihnen die erforderliche obrigkeitliche Bevollmächtigung.

Nur in schwerer Krankheit, also in einem wirklichen Notfalle, kann einem jeden gebeichtet werden, der gerade da ist, Priester oder Laien, wenn er nur zu den Gläubigen gehört. Doch bemerkt Albert ausdrücklich, daß einem Irrgläubigen niemals, auch nicht in der letzten Stunde, gebeichtet werden dürfe. „Lieber muß man mit Reue ohne Beicht sterben, wenn ein anderer Priester nicht gefunden werden kann."[2]

Um die Erlaubnis, einem andern zu beichten als dem „eigenen Priester", muß man sich in gewissen Fällen sogar bemühen[3]. Das ist dann der Fall, wenn der Beichtvater in der Seelenleitung unerfahren ist, wenn der Büßer voraussieht, jener werde zur Sünde reizen, wenn er in einer andern Pfarrei gesündigt hat oder in ihr wohnt, wenn er sich auf einer großen Reise befindet und in Todesgefahr. In solchen und ähnlichen Fällen muß bei dem eigenen Priester oder bei der höheren Behörde um die Erlaubnis nachgesucht

[1] Man sieht hieraus, wie Albert die Ordnung in der Kirche über alles geht, und wie er die Rechte der Weltgeistlichkeit ebensosehr wahrt wie die Vorrechte seiner Ordensbrüder. Bemerkenswert ist besonders noch folgende Stelle (In sent. 4, d. 17, a. 44 ad obi. 3): Ex privilegio audientes, sunt vocati quasi in sublevamen negligentiae sacerdotum: et illorum magis est cavere, ne dissipent officium sacerdotum ad populum et reverentiam, populi ad sacerdotes. Böswillige Verweigerung der Erlaubnis braucht nicht beachtet zu werden.

[2] In sent. 4, d. 17, a. 42 in obi. 3—7.

[3] In sent. 4, d. 17, a. 42 ad obi. 1 u. 2.

werden, bei einem andern zu beichten. Kann wegen der bestehenden Gefahren dieser Weg nicht eingeschlagen werden, so hat man durch einen Dritten die Erlaubnis vom Obern zu erbitten, einem andern beichten zu dürfen. Ist auch das nicht möglich, so kann man in der Hoffnung auf Gutheißung dieses Vorgehens durch den Obern ohne weiteres vorderhand einem andern beichten, bis man persönlich vom Obern die Erlaubnis einholen kann. Versagt die obere Behörde ohne Grund die Erlaubnis, so kann man selbst handeln, wie das Seelenheil es gebietet[1].

Das Gebot, sich dem „eigenen Priester" zu stellen, erklärt Albert für ein schwer verbindliches.

Über die Verpflichtungen des Beichtvaters selbst weiß Albert wenig zu berichten.

Drei notwendige Eigenschaften muß er nach ihm haben: er muß das Gehörte unterscheiden[2], das Verborgene hervorziehen und das Gefundene wirksam heilen können. Dazu benötigt er Wissenschaft, die Kunst der sorgfältigen Untersuchung und ein Verständnis dafür, die passendsten Bußen aufzuerlegen.

An Wissenschaft verlangt Albert nicht allzuviel. Er meint, es genüge für die Not seiner Zeit, wenn der Beichtvater nur wisse, welche Sünden der Art nach Tod- und welche läßliche Sünden seien. Aber weiter herunter dürfe man nicht gehen. Fehle dieses notwendigste Wissen, so sündige ein solcher Beichtvater schwer, wenn er trotzdem Beicht höre, ebenso der, welcher ihn bestelle, und der, welcher ihn zulasse[3].

„Kaum einer" wird nach Albert jemals gefunden, der auch alle jene Eigenschaften in sich vereinigen würde, die dazu gehören, daß ein Beichtvater als solcher vollkommen sei, und die andere vor ihm schon in einen Gedächtnisreim zusammengefaßt hatten, nach dem der Beichtvater sein soll: liebreich, leutselig, angenehm, klug, verschwiegen, mild, fromm und gütig.

Als besondere Pflicht des Beichtvaters hebt Albert endlich die Bewahrung des Beichtgeheimnisses[4] hervor. Andere fromme Personen dürfen zum

[1] In sent. 4, d. 17, a. 57. Ebenso In sent. 4, d. 17, a. 42 ad obi. 1: Dicendum, quod credi debet obtenta licentia: quia rationabiliter est obtenta, scilicet quando sacerdos vel praelatus eius audit et probat causas rationabiles, vel dicitur probasse: tunc enim, etiamsi negetur licentia, meo iudicio potest et debet quaeri alter: quia alias fatuitas iudicatur: quia ordinationibus Ecclesiae omnibus contradicentibus, possum cavere periculum in corpore, et fatuum esset dicere, quod aliquo casu tenerer sequi me volentem praecipitare in mente.

[2] Nebensächliche Umstände braucht er nicht zu erforschen, sondern nur solche, die die Art der Sünde ändern (In sent. 4, d. 16, a. 25 ad 5).

[3] In sent. 4, d. 17, a. 60.

[4] In sent. 4, d. 17, a. 35 sol.: Licet sacerdos conservus sit, non tamen debet confiteri ut homini, quia sic posset exprobrare confitenti, sed debet confiteri ut Deo:

Beichthören nicht beigezogen werden. Auch ist es unzulässig, für geheime Sünden offenkundige Bußen zu bestimmen, die auf bestimmte gebeichtete Sünden schließen lassen, weil das ein gewisser Verrat des Gebeichteten wäre.

Welches nach der Auffassung Alberts die besondern Wirkungen der Beicht sind, ergibt sich aus dem, was er über den Eintritt der Rechtfertigung beim Empfange des Bußsakramentes ausführt. Da die Rechtfertigung durch die Reue in Verbindung mit dem Vorsatz zu beichten bewirkt wird, also der wirklichen Beicht immer vorausgeht, kann die Befreiung vom Tode der Sünde und von der ewigen Strafe nicht Folge der Beicht sein. Die besondere Wirkung der Beicht besteht darin, daß sie den Sünder verdemütigt und das Leiden Christi wieder schätzen lernt, was beides auch zur Vertreibung der Sünde beiträgt, daß sie ihn Christus und der Kirche als wieder ausgesöhnt vorstellt, und daß sie seine Kräfte übersteigende zeitliche Strafe tilgt, das Maß der zeitlichen Strafen also verringert[1].

c) Die Genugtuung.

Die Genugtuung, so wie sie hier verstanden wird, ist nach Albert das kraft der Schlüsselgewalt dem Büßer vom Priester auferlegte äußere Bußwerk[2].

Albert ist der Ansicht, daß die Art der sakramentalen Genugtuung zuerst von Johannes dem Täufer verkündet und dann von Christus[3] bestätigt wurde. Eine vollkommene Genugtuung für die Sünden sei allerdings das im Sakrament der Buße auferlegte Bußwerk nicht, weil die Sünde als eine unendliche Beleidigung Gottes durch ein endliches Werk nicht gesühnt werden könne. Aber es genüge dennoch, weil Gott nicht mehr verlange. Es ziehe seine Kraft aus dem Leiden Christi, den man auch beim Vollzuge der Genugtuung nachahmen müsse[4].

Die Genugtuung hat nach Albert eine doppelte Aufgabe: sie soll die Überreste der Sünden, welche auch nach der Lossprechung noch geblieben sind, tilgen, und sie soll die Übung des Guten für die Zukunft sicherstellen[5]. Nach der Beicht bleiben nämlich noch zeitliche, unsere Kräfte nicht übersteigende

---

quia sic prohibetur ab exprobratione sacerdos sigillo confessionis: quia novit hoc ut secretum Dei, et non ut narrationem humanam.

[1] In sent. 4, d. 16, a. 12 ad obi. 3 u. 5. [2] In sent. 4, d. 15, a. 13 sol.

[3] Mt 4, 17. In sent. 4, d. 16, a. 19 ad 1. [4] In sent. 4, d. 16, a. 20.

[5] In sent. 4, d. 15, a. 12. Albert bemerkt deswegen In sent. 4, d. 16, a. 25 ad 6, die auferlegten Bußen müßten nicht den einzelnen Sünden und Umständen entsprechen, sondern den Wurzeln der Sünde angepaßt sein: Dicendum, quod non singulis peccatis et circumstantiis proportionatur satisfactio, quia impossibile esset, quod poenitens hoc sustineret, sed radicibus peccatorum.

Sündenstrafen und die alten Gewohnheiten und Schwächen zurück. Sie sind auch für die Zukunft die „Gelegenheiten" zum Bösen. Die Genugtuung befreit nun als Bußwerk von den gebliebenen Sündenstrafen und bietet zugleich ein Gegenmittel gegen die sündigen Neigungen. Sind es doch hauptsächlich drei Bußwerke, die auferlegt werden sollen: Gebet, Fasten und Almosengeben. Gebet aber ist ein Gegenmittel gegen den Stolz, Fasten ein solches gegen die Ausschweifung und Almosen ein solches gegen die Habsucht[1].

Als Richtschnur und Maßstab für die Auferlegung der Buße bezeichnet Albert das kirchliche Gesetz. Doch räumt er dem Priester das Recht ein, von der Strenge der kirchlichen Bestimmungen abzugehen, wo es das Seelenheil des Büßers erfordere[2].

Am eingehendsten erörtert Albert in der Sentenzenerklärung die Frage, ob die Bußwerke im Stande der Gnade verrichtet werden müßten. Wie Thomas[3] lehrt auch er, daß dies geboten sei. Doch seien im Stande der Todsünde geleistete Wiedererstattungen nicht mehr zu wiederholen, weil sie Leistungen an Menschen darstellten und mehr Voraussetzung der Buße als selber Buße seien. Selbst nicht alle Bußwerke bräuchten wiederholt zu werden. Jene die mehr körperliche Handlungen seien oder im Handelnden infolge der Einbuße an zeitlichen Gütern oder der aufgewandten Mühe blieben, wie Almosengeben, Wallfahrten machen, seien nicht zu wiederholen, weil sie nach dem Empfange der Gnade wiederauflebten. Jene aber, die mit allem, was zu ihnen gehört, zu den vorübergehenden Handlungen zählten, wie das Gebet, müßten wiederholt werden[4]. Doch bemerkt Albert an einer andern Stelle[5], daß der, welcher im Stande der Todsünde sein Werk vollbringe, niemals „eigentlich" genugtue; wenn er das Werk auch nicht zu wiederholen brauche, so müsse er doch von neuem beichten und genugtun dafür, daß er nicht recht gehandelt habe.

Hinsichtlich der Schwerkranken schreibt Albert dieselbe Handlungsweise vor wie Petrus Lombardus[6], der sich seinerseits wieder auf das Bußbuch des Bischofs von Canterbury, Theodor[7], und auf zwei Ausführungen Leos d. Gr.[8] beruft. Die Buße soll solchen Kranken nicht zur

---

[1] Als wesentlicher „Teil der Genugtuung" kommt nach dem 17. Artikel der 15. Distinktion nur das Almosen von dem zum standesgemäßen Leben Notwendigen in Frage, nicht das Almosen von den „überflüssigen" Gütern; dieses ist schon Voraussetzung der Genugtuung.

[2] In sent. 4, d. 16, a. 45.

[3] In sent. 4, d. 15, q. 1, a. 3 sol. 3.

[4] In sent. 4, d. 15, a. 30.

[5] In sent. 4, d. 15, a. 9.

[6] Sent. 4, d. 20, n. 4.

[7] Decr. can. 1, C. 26, q. 7.

[8] Ep. 159, c. 6; 108, c. 4.

sofortigen Erfüllung auferlegt, wohl aber mitgeteilt werden, damit sie nach Aufhören der Krankheit verrichtet werde. Auch sei es gut, wenn der Kranke aus der Größe der Buße die Schwere seiner Schuld erkenne, weil das zu größerer Reue anrege. Doch solle der Priester, um Verzweiflung zu verhüten, zugleich auf die Barmherzigkeit Gottes hinweisen, der ebensoleicht viele wie wenige Sünden nachlassen könne.

Für läßliche Sünden dürfen nach der Meinung unseres Meisters Bußen nicht auferlegt werden; wenn eine solche übernommen worden sei, so sei es niemals Vorschrift, sondern immer nur geraten, sie zu erfüllen. Jedoch sei der, welcher läßliche Sünden beichte, auf die „von der Kirche für die läßlichen Sünden eingesetzte tägliche Genugtuung" aufmerksam zu machen, wozu das Schlagen an die Brust, das Beten des Vaterunsers, des Ave Maria usw. gehöre[1].

Sei es zweifelhaft, ob etwas eine läßliche oder Todsünde sei, so müsse die Buße auferlegt werden wie für eine Todsünde[2].

Eine Buße darf ferner dem nicht auferlegt werden, der seine Sünden seinem „eigenen Priester" schon gültig gebeichtet und von diesem die den kirchlichen Gesetzen entsprechende Buße erhalten hat, die Sünden aber trotzdem freiwillig nochmals einem andern Priester beichtet. Letzterer hat nur nach der auferlegten Buße zu fragen und zu sehen, ob sie ordnungsgemäß ist[3]. Entspricht sie den Bestimmungen nicht, so kann er anderes verfügen.

Öffentliche Bußen dürfen nur für öffentliche Sünden auferlegt werden, müssen es aber auch. Für geheime Sünden dürfen nur solche offenkundige Werke auferlegt werden, die keinen Schluß auf bestimmte gebeichtete Sünden gestatten[4].

3. Vom Ablasse[5].

Albert sieht in ihm die „Nachlassung der auferlegten Buße auf Grund der Schlüsselgewalt und des Schatzes der überpflichtigen Werke der Vollkommenen". Trotz dieser zu engen Begriffsbestimmung geht jedoch aus den weiteren Darlegungen deutlich hervor, daß er unter dem Ablaß eine Nachlassung überhaupt der zeitlichen Sündenstrafen erblickt, die nach der Nachlassung der Sünden noch abzubüßen sind, zu denen er allerdings auch die im Bußsakramente auferlegten Bußwerke rechnet. Wie er ausdrücklich betont, besteht nach der Gewinnung eines entsprechenden Ablasses für den Büßer keine Verpflichtung mehr, letztgenannte Bußwerke zu verrichten. „Doch",

[1] In sent. 4, d. 16, a. 47; d. 21, a. 12 ad q. 2.
[2] In sent. 4, d. 21, a. 12 ad q. 1.
[3] In sent. 4, d. 16, a. 16 de prima def. ad 20.
[4] In sent. 4, d. 17, a. 62. [5] In sent. 4, d. 20, a. 16 ff.

fährt er weiter, „ist es gewöhnlich mein Rat gewesen, daß der Büßer trotzdem die ihm auferlegte Buße verrichte, weil sie nicht nur zur Tilgung der Strafe, sondern auch als Heilmittel gegen die alten Schwächen verordnet wurde, die durch den Ablaß nicht beseitigt werden."

Drei Glaubenswahrheiten sind nach Albert die Voraussetzung der ganzen Ablaßlehre. Die erste Wahrheit ist die Gemeinsamkeit der Güter im geistigen Leibe Jesu Christi, die zweite die Schlüsselgewalt der Kirche und die dritte die Möglichkeit, außer den pflichtgemäßen Werken überpflichtige zu vollziehen, die den „Schatz der Kirche" bilden, „in dem sie die Reichtümer der Verdienste und des Leidens Jesu Christi und der glorreichen Jungfrau Maria, aller Apostel und Märtyrer und aller lebenden und verstorbenen Heiligen Gottes birgt".

Wie man die Ablaßverkündigungen aufzufassen habe, darüber war man zu Alberts Zeiten nicht einig[1]. Manche behaupteten, die Ablässe seien nichts als ein frommer Betrug; die Kirche mache es wie eine Mutter, die, um ihre Kinder zum Gehen anzuleiten, ihnen einen Apfel vorhalte und nachher nicht gebe. So halte die Kirche die Ablässe vor Augen, um die Gläubigen zum Wallfahren, Almosen, Anhören des Wortes Gottes zu bringen. Albert meint mit gutem Grunde, „das sehe fast wie eine Irrlehre aus". Andere, ganz strenge Lehrer, vertraten die Ansicht, daß die Ablässe schlechthin so aufzufassen seien, wie es die Worte der Verkündigung besagten. Albert selbst, und nach ihm Thomas[2], schlagen einen Mittelweg ein. „Die Ablässe", sagt Albert, „wirken das, was ihnen von der Kirche in der Ankündigung beigelegt wird, aber nur unter sechs von der Kirche vorausgesetzten oder angegebenen Bedingungen." Diese Bedingungen beziehen sich teils auf den Geber, teils auf den Spender des Ablasses, teils endlich „auf die Gnade oder die Kirche, in der die Nachlassung statthat".

Der, welcher die Ablässe verleiht, muß vor allem die dazu notwendige Vollmacht besitzen. Diese hat der Papst für die Gesamtkirche[3]. Seine Legaten erhalten ebenfalls oft Vollmacht zur Ablaßerteilung. Die Bischöfe können nach Albert an sich in ihrer Diözese ungehindert Ablässe verleihen, wenn der Papst nicht ausdrücklich Grenzen gezogen hat. Denn jeder Bischof verfüge „über die Schätze seiner Diözese und des Leidens Christi, wenn auch nicht in dem Umfange wie der, welcher Träger der Fülle der Gewalt sei". „Wegen des allzu großen Unfugs, der gerade mit den Ablässen getrieben werde", sei nun in der Tat die bischöfliche Gewalt beschränkt worden[4]. Kein Bischof

[1] In sent. 4, d. 20, a. 17. [2] In sent. 4, d. 20, q. 1, a. 3 sol. 2.

[3] In sent. 4, d. 20, a. 20.

[4] Es geschah dies durch den can. 62 der allgemeinen Kirchenversammlung vom Jahre 1215. Vgl. In sent. 4, d. 20, a. 21. Mißbräuche bespricht Albert in der

könne mehr wie vierzig Tage Ablaß verleihen, ebensowenig mehrere Bischöfe zusammen für dieselbe Diözese. Leutpriester hält Albert für unfähig, Abläße zu verwilligen, da sie keine Vollmacht hätten. Aus demselben Grunde seien die Laien nicht im stande, ihnen verliehene Abläße wieder andern zuzuweisen[1].

An zweiter Stelle fordert Albert für die Gültigkeit einer Ablaßerteilung, daß sie „aus einem wichtigen Grunde" geschehe. Dieser Grund könne eine „gerechte Notwendigkeit" sein, wie die Gefahr des Vaterlandes, die Befreiung des Heiligen Landes, die Gefährdung des Glaubens oder des Eifers, es genüge aber auch als Grund der Ablaßerteilung ein bedeutender Nutzen, wie die Förderung des Anhörens des Wortes Gottes, die Aneiferung zur Reliquienverehrung, die Erbauung eines Klosters, einer Kirche oder eines Spitals, die Wiederherstellung öffentlicher Straßen[2].

Unbedingt verlangt Albert als Voraussetzung jeglicher Ablaßgewinnung, daß der Empfänger gläubig sei und sich im Stande der Gnade befinde. Hat er Todsünden, so muß er sie durch die Reue und den Vorsatz, zu beichten, tilgen, weil erst dadurch die Strafe aufhebbar und die ewige Strafe in eine zeitliche verwandelt wird[3].

Von seiten der Kirche ist nach der Ansicht Alberts einmal der Besitz eines Überflusses an Verdiensten notwendig, sodann eine genaue Prüfung dessen, wofür der Ablaß gegeben werden soll.

Wem nützt der Ablaß?[4] Er nützt nach der Ansicht Alberts allen Gläubigen auf Erden, ob sie sich im Stande der Gnade oder in dem der Todsünde befinden. Jene gewinnen den Ablaß, diesen wird vielleicht durch die guten Werke anderer die Gnade der Bekehrung erlangt, oder der Ablaß selbst mit dem der Verbindung mit der Liebe noch entbehrenden Glauben „nähert" sie der Gnade, weil sie nach solcher Vorbereitung zu ihrem Empfange würdiger erscheinen.

Schrift De mul. forti 15, 1: Hoc tempus, heu modo est: quia secundum desideria peccati audiunt quaestuarios praedicatores, qui centum dierum indulgentiam falso mendacio commutant obolo uno; et a praedicatione veritatis poenitentiae avertunt auditum. . . .

[1] In sent. 4, d. 20, a. 22.

[2] Die reparatio viarum communium als Grund zur Ablaßerteilung wird In Matth. 16, 19 genannt.

[3] In Matth. 16, 19 glaubt Albert auch als Bedingung noch hervorheben zu müssen, daß der Ablaßempfänger „das Band der Kirche" wegen des Ablasses nicht verachte oder vernachlässige, und daß er sich einmal im Jahre dem Priester stelle; ebenso daß der Ablaßempfang nicht auf einen Spott mit dem Heiligen hinauslaufe, sondern in ernster und frommer Weise geschehe.

[4] In sent. 4, d. 20, a. 18 19.

Welt- und Ordensleute können die Ablässe gewinnen, und sie nützen beiden. Doch meint Albert, in erster Reihe wolle die Kirche die Ablässe den nachlässigen Welt- und Ordensleuten zuwenden, weil sie fremder Verdienste mehr bedürften wie die eifrigen Diener Gottes.

Von den Abgeschiedenen können nach Albert allein die armen Seelen im Fegfeuer an dem Nutzen der Ablässe teilnehmen. Den in die Hölle Befindlichen nützen sie nichts[1].

Wer nur den Willen hat, die vorgeschriebenen Ablaßwerke zu vollbringen, wird nicht so schnell aus dem Fegfeuer befreit wie der, welcher sie in Wirklichkeit vollbringt. Dieser kommt nach dem Tode zu einem schnelleren, wenn auch nicht immer zu einem vollkommeneren Besitz der Herrlichkeit.

4. Von den Kirchenstrafen[2].

Albert bespricht nur zwei Kirchenstrafen: den Kirchenbann und die Enthebung vom Gebrauche der kirchlichen Amtsgewalt.

Von der großen Bedeutung der Kirchenstrafen ist er überzeugt[3]. Aber ebenso entschieden wendet er sich auch gegen deren leichtfertiges Verhängen. Diesem in jener Zeit nicht seltenen Mißbrauche gegenüber fordert er Beobachtung strengster Gewissenhaftigkeit, weil es sich um große Gefahren und Schäden handle. Der Kirchenbann dürfe niemals aus Rachsucht, sondern nur in der Absicht verhängt werden, den Gebannten auf den rechten Weg zu bringen. Die vom Rechte vorgeschriebene Ordnung sei genau einzuhalten. Endlich müsse auch eine entsprechende Veranlassung vorliegen, die

---

[1] Albert kommt hier (In sent. 4, d. 20, a. 18 ad q. 3 ad 3) auch auf die zuerst von Johannes Damascenus (*Περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων* c. 16) vorgebrachte Erzählung zu sprechen, Papst Gregor d. Gr. habe durch sein Gebet den Kaiser Trajan aus der Hölle erlöst. — Auf einem Spaziergange in den Straßen Roms habe er für die Befreiung der Seele Trajans gebetet; Gott habe ihn erhört, aber ihm verboten, in Zukunft für Gottlose zu beten. Im Morgen- und Abendland war diese Sage das ganze Mittelalter hindurch bekannt und bereitete den kirchlichen Lehrern keine geringen Schwierigkeiten. Zu ihrer Verbreitung im Abendlande trugen namentlich Johannes Diaconus (Vita Gregorii 2, 44) und die Legenda aurea (c. 46) bei. Während Thomas (Suppl. q. 71, a. 5 ad 5) die Sage für wahr hält, sagt Albert kurz: Dicendum, quod illud miraculum beati Gregorii non sufficienter probatum est, nec est auctorizatum, sed apocryphum. Unde non legitur postea, quid de Traiano acciderit, ubi poenituerit, et qualiter salvatus sit: et ideo ego hoc fabulam reputo. Bezüglich der Zeit hat sich Thomas an einer andern Stelle (In sent. 1, d. 44, q. 2, a. 2) verrechnet, wenn er sagt: Idem est de Traiano, qui forte post trecentos annos suscitatus est. Vgl. A. Franz, Die Messe im Mittelalter, Freiburg 1902, 229.

[2] In sent. 4, d. 18, a. 16 ff; d. 9, a. 8.

[3] In Matth. 18, 19: Timenda est sententia Ecclesiae valde, quia completur per Patrem coelestem in districto examine.

es rechtfertige, eine so schwere Strafe zu verhängen. Das leichtfertige Umsichwerfen mit dem Kirchenbann sei eine schwere Sünde[1]. „Selten und nur mit Mäßigung" dürfe man diese schwere Strafe anwenden. Ein schon Gebannter kann auch noch ein zweites Mal gebannt werden[2].

Daher haben auch nach Albert „nur wenige und *Höherstehende*"[3] die Vollmacht, andere aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen, weil man von diesen annimmt, sie würden mit der entsprechenden Sorgfalt verfahren. Zu diesen „wenigen" zählt er den *Papst*, die *Bischöfe* und infolge bischöflicher Bevollmächtigung die Archidiakonen. Die Pfarrer haben, wie Albert und Thomas gegenüber einer gegenteiligen Ansicht gemeinsam lehren, kein Recht, von dieser Strafe Gebrauch zu machen.

Dagegen kann nach Albert eine zu einer rechtlichen Einheit zusammengeschlossene Vielheit von Personen die Gewalt besitzen, den Kirchenbann zu verhängen, obschon sie als solche selbst nicht von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden kann. Letzteres war ausdrücklich in der „neuen Verordnung" der Lyoner Kirchenversammlung so bestimmt worden. Albert und Thomas[4] finden diese Verordnung durchaus begründet, da die Sünden, für die der Kirchenbann verhängt werden solle, von den einzelnen Personen ausgingen, nicht von der Gemeinschaft. Eine Körperschaft könne aber doch selber den Kirchenbann verhängen, da in ihr doch nur „ein Herz und eine Seele sei"[5].

Der, welcher den Bann ausspricht, muß immer *höher stehen* als der, den er trifft. Denn „jemand bannen" bedeutet, Macht und Gewalt über ihn besitzen. Niemand kann also einen Höheren oder Gleichstehenden oder sich selbst bannen, oder gar jemand, der einem andern untergeben ist.

Über die *Aufhebung des Bannes* bemerkt Albert folgendes: sie kann auch gegen den Willen des Gebannten stattfinden, weil die Kirche, nicht Gott den Bann verhängt[6]; bestehen mehrere Bannsprüche zu Recht, so kann einer zurückgezogen werden, ohne daß damit die Rechtsgültigkeit des andern aufhört[7].

Gebannt soll nur der werden, welcher „*widerspenstig*" ist, d. h. der so hartnäckig bei seinem Vergehen bleibt, daß er auf keine andere Weise gebessert werden kann[8]. Doch ist es möglich, daß jemand auch einmal, ohne eine

[1] Albert beruft sich des öfteren auf eine nova constitutio. Damit meint er die von dem im Jahre 1245 abgehaltenen allgemeinen Konzil erlassenen Bestimmungen, die zum Teil auch in das Corpus iuris aufgenommen sind. Vgl. Decr. 6, l. 5, tit. 11. Eine der wichtigsten dieser Bestimmungen verlangt, daß der Verhängung des Kirchenbannes stets eine *Vermahnung* vorausgehen müsse.

[2] In sent. 4, d. 19, a. 8 sol.

[3] In sent. 4, d. 18, a. 19; d. 19, a. 9 10.

[4] In sent. 4, d. 18, q. 2, a. 3; q. 2 sol. [5] In sent. 4, d. 19, a. 6 ad 4.

[6] In sent. 4, d. 19, a. 11.

[7] In sent. 4, d. 19, a. 8 ad q. [8] In sent. 4, d. 18, a. 18.

Sünde begangen zu haben, gebannt wird, wie umgekehrt der Bann manchmal aufgehoben werden kann, obschon die Sünde noch weiter fortbesteht. Das göttliche und kirchliche Urteil decken sich eben nicht immer.

Der Verkehr[1] mit dem, welcher sich den kleineren Kirchenbann, der nur von dem Empfange der Sakramente ausschloß, zugezogen hatte, galt nach dem damaligen Rechte nicht für verboten, wohl aber der Umgang mit jenem, über den der große Kirchenbann verhängt war, weil dieser nicht nur den Ausschluß vom Sakramentenempfange, sondern auch den vom Eintritt in die Kirche und vom Verkehr mit den Gläubigen zur Folge hatte. Bestand der Verkehr in der Teilnahme am Vergehen selbst, das den Anlaß zur Verhängung des Bannes gegeben hatte, so wurde der mit dem Gebannten Verkehrende ebenfalls mit dem großen Banne bestraft. Fand nur ein gesellschaftlicher Verkehr statt, so wurde der, welcher sich dessen schuldig machte, von dem kleineren Banne betroffen. Doch waren einige Fälle ausgenommen[2].

Diese Rechtsbestimmungen erwähnt auch Albert. Der Verkehr mit jemand, der sich in dem großen Kirchenbanne befindet, ist nach ihm zugleich gewöhnlich Todsünde. Doch fügt er mildernd bei: „Wer aus Furcht oder mit Rücksicht auf eine bestehende Freundschaft mit Furcht nur einige Worte mit dem Gebannten geredet hätte, diesen würde ich nicht einer Todsünde zu zeihen wagen.“[3] Und er hat hierin den Beifall seines Schülers Thomas[4] gefunden.

Von Milde zeugt sodann auch seine weitere Bemerkung, daß man niemand für gebannt zu halten brauche, solange noch irgend ein vernünftiger Zweifel vorhanden sei. Anderseits betont Albert, daß auch der zu Unrecht Gebannte sich wie ein Gebannter benehmen müsse[5].

Über die Strafe der Enthebung vom Gebrauche der Amtsgewalt sagt Albert wenig. Er unterscheidet Enthebung von den Aufgaben der priesterlichen Gewalt, so daß der hiervon Betroffene das heilige Opfer nicht mehr feiern darf usw., Enthebung von dem Gebrauche der Regierungsgewalt und Enthebung von beidem[6].

---

[1] In sent. 4, d. 18, a. 21.

[2] Sie wurden zusammengefaßt in den Vers: Utile, lex, humile, res ignorata, necesse.

[3] In sent. 4, d. 18, a. 21 sol. Daß bei Verhängung des Kirchenbannes häufig Irrtümer vorkamen, gibt Albert unumwunden zu. Er sagt aber, die Menschen könnten nur nach dem Äußeren urteilen. Das wolle Gott selbst so. Und darum verlangt er, daß der infolge eines Irrtums Gebannte sich an die Bestimmungen des Kirchenbannes halte. Vgl. In sent. 4, d. 17, a. 63.

[4] In sent. 4, d. 18, q. 2, a. 4 sol. 3.

[5] In sent. 4, d. 18, a. 16 ad 1.

[6] In sent. 4, d. 18, a. 19 ad q. 2.

5. Von der kirchlichen Schlüsselgewalt.

Nach dem Vorbilde des Lombarden[1] hat Albert mitten in der Lehre vom Bußsakramente die Lehre von den der Kirche übergebenen „Schlüsseln des Himmelreiches" behandelt[2]. Wie jener, so nimmt auch er an, es seien zwei Schlüssel, deren Bedeutung er ähnlich wie die Glosse[3] und der Lombarde klarlegt. Die zwei Schlüssel sollen nämlich den Besitz einer doppelten Macht ausdrücken: der Macht, zu unterscheiden und zu richten, und der Macht, zu binden und zu lösen, d. h. die Sünden wegzunehmen oder zu behalten. Diese Doppelmacht findet Albert auch in den Worten des Apostels[4] angedeutet, in denen es heißt, daß in Christus Gottes Kraft und Gottes sei Weisheit.

Mit der Weihe hängt die Binde- und Lösegewalt eng zusammen. Die Weihe enthält als Teilvermögen die Schlüsselgewalt und macht dauernd fähig, sie auch wirklich zu gebrauchen[5]. Insoweit ist die Schlüsselgewalt auch im unverlierbaren Besitze der Geweihten, und weder Irrlehre noch Enthebung von der priesterlichen Würde kann etwas von ihr wegnehmen. Noch weniger können andere schwere Sünden den Verlust der Schlüsselgewalt zur Folge haben. Die, welche keine Priester sind, können auch keine Schlüsselgewalt besitzen. Ohne Schlüsselgewalt sind die Ostiarier[6], die gesalbten Könige[7], rechtliche Personen[8], Äbtissinnen und Priorinnen[9].

Die priesterliche Schlüsselgewalt ist aber — nicht an sich, wohl aber hinsichtlich ihrer Betätigung — so lange in der Schwebe, bis durch die Hirtengewalt der Kirchenobern ihr ein Wirkungskreis, ein bestimmtes Volk zugewiesen wird. Ohne diese Zuweisung hätte sie keinen Gegenstand, an dem sie ihre Wirksamkeit ausüben könnte. Daraus folgert Albert, daß dieses hirtenamtliche Eingreifen der Kirchenobern keine Vervollkommnung des priesterlichen Inhabers der Schlüsselgewalt darstellt, „der in jeglicher Hinsicht, soweit seine Person in Betracht kommt, vollkommen ist". Er erhält nur ein „Volk", während er vorher über niemand die Schlüsselgewalt besaß.

Schwierigkeiten bot Albert die Frage, ob auch die Verhängung des Kirchenbannes eine Äußerung der Schlüsselgewalt sei. Der Lombarde hatte sie als solche bezeichnet. Albert und Thomas konnten dem aber nicht ohne weiteres beistimmen; wußten sie doch, daß der Bann auch von Nichtpriestern, z. B. Archidiakonen und rechtlichen Persönlichkeiten, verhängt wurde. Thomas

[1] Sent. 4, d. 18, n. 2. [2] In sent. 4, d. 18, a. 1 ff; d. 19, a. 1 ff.
[3] Glossa super Matth. 16, 19. [4] 1 Kor 1, 24.
[5] In sent. 4, d. 19, a. 3 12. [6] In sent. 4, d. 19, a. 4.
[7] In sent. 4, d. 19, a. 5. [8] In sent. 4, d. 19, a. 6.
[9] In sent. 4, d. 19, a. 7.

unterschied deswegen einen „doppelten Schlüssel", einen Schlüssel der Weihe und einen Schlüssel der Regierungsgewalt für das äußere Rechtsgebiet. Jener, sagt er, steht nur den Priestern zu; kraft desselben werden die Sünden nachgelassen und wird der Zutritt zum Himmel unmittelbar geöffnet, weswegen er auch der eigentliche „Himmelsschlüssel" ist. Diesen dagegen können auch Nichtpriester führen; durch ihn wird nur die Angehörigkeit zur streitenden Kirche Gottes auf Erden geordnet mittels Verhängung des Bannes oder Befreiung von ihm[1]. — So klar hat sich Albert nicht ausgesprochen, obschon seine Lösung auf die seines Schülers hinausläuft. Zunächst hält er an dem Satze fest: „Nichtpriester können nicht Inhaber der Schlüsselgewalt sein." Die Schwierigkeit, welche die Verhängung des Bannes durch Nichtpriester bereitete, löst er dann dadurch, daß er sagt, die Vollmacht, zu bannen, sei mehr eine Sache der Regierungsgewalt als der Schlüsselgewalt. Die von Thomas gemachte Unterscheidung der Schlüssel ist ihm übrigens nicht unbekannt, doch hat er sie nicht weiter verwendet[2].

Wie Thomas[3], behandelt auch er in diesem Zusammenhange die Frage, ob die Äbtissinnen und Priorinnen irgendwelche Schlüsselgewalt in der Kirche besäßen. Seine Antwort lautet, wie die seines Schülers, vollständig verneinend: „Eine Frau hat keine Schlüssel, weder für das innere noch für das äußere Rechtsgebiet, nur eine gewisse Ausübung übertragener Gewalt kann ihr zustehen." Er begründet diese Rechtslage mit der allgemeinen Stellung der Frau in der Kirche: überall sei sie unterworfen, nirgends im Besitze irgendwelcher Macht. Die Ausübung einer gewissen Regierungsgewalt sei den Klosteroberinnen überlassen worden, um die Gefahren zu beseitigen, die das Zusammenwohnen mit Männern mit sich bringe. Der Gehorsam werde nicht der Äbtissin als Oberin oder Seelsorgerin versprochen, sondern durch sie dem Abte, Bischofe oder Papste[4].

Sechster Abschnitt.

Das Sakrament der letzten Ölung[5].

Dieses Sakrament hat nach Albert einen doppelten Zweck, einen Haupt- und einen Nebenzweck. Sein Hauptzweck ist die Zerstörung der von der Erbsünde und den persönlichen Sünden zurückgebliebenen Sündenreste, sein Nebenzweck ist die Beseitigung der körperlichen Krankheit[6].

---

[1] In sent. 4, d. 18, q. 2, a. 2 sol. 2.

[2] In sent. 4, d. 18, a. 19 ad q. 1. Er redet selber einmal von dem clavis iurisdictionis in causis.

[3] In sent. 4, d. 19, a. 2, q. 3 ad 4.

[4] In sent. 4, d. 19, a. 7.

[5] In sent. 4, d. 23, a. 1 ff.

[6] In sent. 4, d. 23, a. 1 ad 3: Unde dicimus, quod confert gratiam principaliter contra peccatum operantem et secundario contra infirmitatem corporis. Die An-

1. Die bei der Spendung der letzten Ölung zu sprechenden Worte.

Die zu jener Zeit von „einigen" Lehrern vertretene Meinung, um die letzte Ölung gültig zu spenden, bedürfe es nicht des Aussprechens irgendwelcher Worte, bezeichnet unser Meister als „eine dem alten Gebrauche der Kirche und der Meinung aller Väter zuwiderlaufende Neuerung", als eine „unüberlegte Behauptung, die ohne Gefahr des Irrtums nicht aufrecht erhalten werden könne"[1].

Er selbst huldigt der Ansicht, daß die vom Priester bei der Spendung der letzten Ölung zu sprechenden Worte erst das Sakrament zu stande kommen lassen.

Diese Worte wurden in jener Zeit teils in der Art eines Bittgebetes, teils nur in „aussagender Weise" gesprochen[2]. Sie in das Gewand eines Bittgebetes zu kleiden, ist nach Albert passender. Der Empfänger der letzten Ölung sei nämlich im Begriffe, in die Ewigkeit hinüberzugehen. Alle Sündenüberbleibsel zu tilgen, so daß kein Hindernis mehr dem Eingang in die Herrlichkeit im Wege stehe, sei aber eine so große Sache, daß dazu die Gnade des Sakramentes nicht ausreiche. Die Kirche müsse daher den Scheidenden auch noch der Barmherzigkeit Gottes empfehlen, damit diese die Wirksamkeit des Sakramentes vervollkommne.

2. Das zu verwendende heilige Öl.

Albert spricht sich bestimmt dafür aus, daß schon die Apostel mit „geheiligtem Öl" salbten, und daß sie die Vollmacht, Krankenöl zu weihen, ihren Schülern, den Bischöfen, übertrugen[3].

---

ficht, die letzte Ölung vermittle keine Gnade, nennt Albert eine Anmaßung (praesumptio). Er muß aber beifügen: Et tamen hoc quidam dixerunt et scripserunt, nulla fulti auctoritate, nec etiam ratione forti.

[1] In sent. 4, d. 23, a. 4 sol.

[2] Vgl. In sent. 4, d. 23, a. 4, q. 2, obi. 4: Multae Ecclesiae habent pro forma orationem indicativam, sicut tota Ecclesia Alemaniae: et dicitur esse Gregorianum illud. Praeterea, constat mihi, quod antiquissimi libri in illis terris habent indicativam orationem pro forma et postea subiungitur oratio. Et haec sunt verba scripta in libris antiquissimis, quos prae antiquitate vix legere valebam: „Ungo hos oculos oleo sanctificato in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti." Et postea sequitur: „Per istam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Deus, quidquid deliquisti per visum." Et similiter scriptum erat ad manus, et ad pedes, et ad os, et cetera loca unctionis. Er bemerkt aber dazu: Dicendum, quod antiqui in Ecclesiis illis volebant apponere quidquid est de esse et de bene esse sacramenti: et bene puto, quod melius est ita facere, quam tantum alterum apponere. Sed si non apponatur, grave esset dicere, quod non celebretur sacramentum: quia multae Ecclesiae non apponunt, et quidam magnae auctoritatis ordines.

[3] Wie Thomas (In sent. 4, d. 23, q. 1, a. 3 sol. 2) mitteilt, bestand damals noch eine andere Ansicht, die das ungeweihte Öl (oleum simplex) für die Materie des Sakramentes hielt und die „Heiligung" durch den Bischof für die Form.

Die Weihe des Krankenöles steht also nur dem Bischofe zu[1].

Über die Erteilung der letzten Ölung führt Albert folgendes aus: Ölungen finden mehrere statt, die indes auf eine Wirkung hinzielen, so daß sie in dieser geeint werden und nicht mehrere Sakramente darstellen. Es werden bestimmte Teile des Körpers gesalbt, weil die sündigen Handlungen, deren Überbleibsel getilgt werden sollen, von bestimmten Seelenvermögen und bestimmten körperlichen Gliedern ausgehen. Es brauchen aber nicht alle Glieder, mit denen Sünden geschehen, gesalbt zu werden, es genügt schon der Wohlanständigkeit wegen die Salbung der Stellen der fünf Sinne[2]. Fehlt eines der zu salbenden Sinneswerkzeuge, so wird die Stelle der Verstümmelung gesalbt, weil, wenn auch das Glied fehlt, doch das Vermögen vorhanden ist, die entsprechende sündige Handlung innerlich zu vollziehen. Vollständig wird das Sakrament mit der letzten Salbung. Stirbt der Priester, ohne daß alle Salbungen geschehen sind, so muß ein anderer die noch fehlenden hinzufügen.

3. Der Spender der letzten Ölung.

„Die Spendung der letzten Ölung ist wegen der Gefahr, in der sich die Kranken befinden", den Priestern „zugestanden". Die Kirche nimmt auf das geistige Wohl ihrer Kinder alle Rücksicht; und deswegen hat sie, „gemäß dem Ratschlusse Gottes unterrichtet", bestimmt, daß „die einfachen Priester das Sakrament der letzten Ölung spenden, die überall in nächster Nähe zu haben sind"[3].

4. Der Empfänger der letzten Ölung.

Nicht jeder Mensch, sondern nur der kranke, und auch nicht jeder kranke Mensch, sondern nur jener erwachsene Kranke, dessen bevorstehender Hingang mit guten Gründen befürchtet wird, darf die letzte Ölung empfangen[4]. Albert begründet dies durch den Hinweis auf den Zweck des Sakramentes.

---

[1] In sent. 4, d. 23, a. 6 sol.

[2] Der Gebrauch war damals noch mannigfaltig. Albert bemerkt hierüber (In sent. 4, d. 23, a. 16 sol.): Dicendum, quod diversarum Ecclesiarum et ordinum diversus est usus: quia in quibusdam Ecclesiis unguntur loca plura, et in quibusdam pauciora.... (Ad 2): In ordinibus magis approbatis et quibusdam Ecclesiis unguntur tantum extremitates, ut os, et nares, et oculi et aures; quia in illis sunt organa quinque sensuum: tamen alii praeter haec ungunt scapulas, et pectus, et renes, in quibus est delectatio venereorum, licet non oporteat.

[3] In sent. 4, d. 23, a. 6 ad 1.

[4] In sent. 4, d. 23, a. 11 ad 1: Numquam nisi in transitu est sumendum hoc sacramentum. Ad 2: Cum praesumitur imminere obitus, debet percipi sacramentum. Albert bemerkt auch (contr. 3), daß „dieses Sakrament von allen das letzte Sakrament (sacramentum extremum) genannt werde".

Wahnsinnigen kann das Sakrament in lichten Augenblicken gespendet werden, sonst nicht, wegen der dem Sakramente gebührenden Ehrfurcht[1].

Mit dem Lombarden lehrt auch Albert, daß die letzte Ölung öfters empfangen werden könne. „Fast in jeder Kirche wird sie wiederholt", berichtet der Lombarde[2]. Und er selbst stellt den Satz auf: „Dieses Sakrament wird wiederholt, so oft die Ursache wiederholt wird", d. h. so oft eine neue schwere Erkrankung eintritt[3]. Solchen, deren Krankheit länger währt, will er die letzte Ölung nur selten gespendet wissen. Nach seiner Meinung müßte man damit warten, bis wenigstens ein Jahr nach der ersten Spendung verflossen ist. Dann erst, nach diesem Zeitraume, sei die Veränderung im Körper eine derartige geworden, daß man von einer andern Krankheit sprechen könne[4].

Siebter Abschnitt.

Das Sakrament der Weihe[5].

1. Umfang der sakramentalen Weihe.

Nach kirchlicher Überlieferung wurden schon lange vor Albert sieben Weihen gezählt[6]. Und hierbei blieben auch der Lombarde, Albert und nach ihm auch Thomas und seine Schüler[7] stehen. Nach Alberts Ansicht sind alle von Christus eingesetzt.

Zu diesen sieben Weihen rechnete man im Mittelalter die vier niederen Weihen: das Ostiariat, Lektorat, Exorzistat und Akolythat, und die drei

---

[1] In sent. 4, d. 23, a. 12. [2] Sent. 4, d. 23, n. 3.

[3] In sent. 4, d. 23, a. 20 sol.

[4] In sent. 4, d. 23, a. 21 sol. Albert hat hier Krankheiten wie den Aussatz im Auge. Richtiger bemerkt Thomas In sent. 4, d. 23, q. 2, a. 4 sol. 2: Quaedam sunt aegritudines diuturnae . . . et in talibus non debet fieri inunctio, nisi quando videntur perducere ad periculum mortis: et si homo illum articulum evadat, eadem infirmitate durante, et iterum ad similem statum per illam infirmitatem reducatur, iterum potest inungi: quia iam est quasi alius infirmitatis status, quamvis non sit alia infirmitas simpliciter.

[5] In sent. 4, d. 24 25.

[6] In Luc. 10, 1 werden aber doch acht Weihestufen genannt. Hier wird die Bischofsweihe mitgezählt.

[7] Über die geschichtliche Entwicklung weiß Albert (In sent. 4, d. 24, a. 36 sol.) folgendes zu berichten: Dicendum, quod absque dubio omnes ordines in Ecclesia primitiva fuerunt, et a Christo instituti.... In primitiva Ecclesia propter paucitatem ministrorum et magnam idoneitatem suscipientium, quia fere omnes excellentis fuerunt sanctitatis, omnes inferiores conferebantur cum diaconatu: sicut adhuc in quibusdam Ecclesiis quatuor primi simul conferuntur. Postea autem crevit numerus ministrorum et decrevit idoneitas: et tunc Ecclesia statuit dividendos ordines inter se.

„heiligen Weihen": Subdiakonat, Diakonat und Presbyterat, „heilig" vor allem deswegen genannt, weil ihre Inhaber vollkommene Keuschheit geloben und bewahren mußten[1].

Die „Krone" oder Tonsur betrachtete man nicht als Weihe, sondern als Vorbereitung zu deren Empfange. Albert meint, sie solle die Hingabe des Geistes an das Göttliche sinnbilden. Zu ihrer Erteilung ist nach seiner Erklärung der Bischof berufen, nicht weil sie ein anderer nicht vornehmen könne, sondern damit er die kennen lerne, die er nachher weihen soll[2].

Die Weihe des Ostiariates gibt nach Albert die Vollmacht, den „Ort der Sakramente vor unreinen Dingen und Menschen zu bewahren".

Die Aufgabe des Lektors ist, die Prophezeiungen zu lesen und sie dem Volke zu erklären.

Das Exorzist soll kraft der ihm verliehenen Vollmacht die Gewalt des bösen Feindes vernichten, insofern sie ein Hindernis für den Empfang der Heilsmittel ist, auch, wo es angängig erscheint, die Menschen von den bösen Geistern befreien und sie von ihren Krankheiten heilen.

Die Akolythen sollen „mit feuriger Rede und entflammendem Beispiele zur Entzündung der Liebe beitragen", was schon durch das Tragen der Leuchter angedeutet wird.

Der Subdiakon hat zur Herrichtung des Kelches und des Opferbrotes in der Art mitzuwirken, daß er die Opfergaben vom Volke entgegennimmt und im Priesterraume niederlegt.

„Die höchste und hauptsächlichste Tätigkeit des Diakons ist, dem Priester bei dem Vollzuge des heiligen Opfers unmittelbar auf dem Altare zur Seite zu stehen. Er reicht nämlich dem Priester den Kelch mit dem Opferbrote und dem Weine, überbringt, indem er die Hand küßt, dem Subdiakon die Patene, richtet das Linnen für den heiligen Leib her und legt auf ihm die Opferbrote bereit, die in ihn verwandelt werden sollen. Wenn es notwendig ist, teilt er auch das heilige Sakrament dem Volke aus." Alle übrige Tätigkeit ist in dieser Haupttätigkeit schon beschlossen.

Der Presbyterat oder die Priesterweihe verleiht die Gewalt über den wahren Leib des Heilandes und infolgedessen auch über den geistigen Leib Jesu Christi, in der Art, daß dem Priester die Gewalt gegeben ist, Brot und

---

[1] Vgl. In sent. 4, d. 24, a. 28. wo Albert auch die Ordnung der morgenländischen Kirche angibt. Die aus der Weihe hervorgehende Verpflichtung zur Vollkommenheit, insbesondere zum jungfräulichen Leben, bezeichnet Albert als perfectio voto annexa (In sent. 3, d. 29, a. 8 sol.).

[2] In sent. 4, d. 24, a. 13. In Ps. 105, 35 wird über die Geistlichen bemerkt, daß sie von den Laien getrennt sein müssen hinsichtlich der Geistesrichtung, der Kleidung, der Tätigkeit und der Lebenshaltung.

Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi zu verwandeln und das Volk auf deren würdigen Empfang vorzubereiten[1].

Diese sieben Weihen bilden, wie Albert und nach ihm Thomas und seine Schule lehren, das eine Sakrament der Weihe[2]. Die Vollgewalt der Weihe gibt allein die Priesterweihe, die vorausgehenden sechs Weihestufen sichern eine unvollkommene Anteilnahme an der priesterlichen Gewalt. Schon die von den niederen Weihen vermittelte Gewalt ist unzerstörbar, eben deswegen, weil auch sie Teile des Sakramentes sind und das unzerstörbare Merkmal einprägen.

Die Reihenfolge der sieben Weihen begründet Albert mit dem Satze: jene Weihe, die in ihrer Tätigkeit der des Priestertums am nächsten kommt, ist die erhabenere[3]. Darum ist der Subdiakonat erhabener als die niederen Weihen, da er zuerst die Vollmacht verleiht, in das Heiligtum einzutreten; darum ist der Diakonat höher als der Subdiakonat, weil der Diakon am unmittelbarsten dem Priester beim heiligen Opfer zur Seite steht.

Eine höhere Gewalt der Weihe, als sie das Priestertum verleiht, gibt es nach Albert und Thomas nicht. Leider ließen sich beide durch diesen Satz, der viel Wahres enthält, dazu verleiten, der Bischofsweihe die sakramentale Beschaffenheit abzusprechen. Beide sehen in ihr nur die hirtenamtliche Vollendung der Priesterweihe[4].

2. Die zur Spendung der Weihe erforderliche sinnenfällige Handlung und die zu sprechenden Worte.

Während es heute allgemeine Lehre ist, daß das Sakrament der Weihe durch die Handauflegung des Bischofs gespendet wird, weswegen auch die vier niederen Weihen und die des Subdiakonats nicht für sakramental angesehen werden, hält Albert gleich dem hl. Thomas[5] dafür, daß die Weihe durch

---

[1] In sent. 4, d. 24, a. 5.

[2] In sent. 4, d. 24, a. 4 sol.: Dicendum, quod ordo simpliciter est unum sacramentum, sed secundum quid plura.

[3] In sent. 4, d. 24, a. 26 contr.: Tanto est excellentior actus in ordinibus, quanto est actui sacerdotis, qui est conficere corpus Christi, vicinior.

[4] In sent. 4, d. 24, a. 39 sol. In Luc. 10, 1 spricht sich Albert indes inhaltlich so aus, daß man ihn auch für die entgegengesetzte Ansicht anführen könnte. Nicht nur, daß er hier acht Weihestufen aufzählt, unter Einschluß der Bischofsweihe, es heißt auch noch über den zwischen Bischofs- und Priesterweihe bestehenden Unterschied: Ecce ordinis istorum (sc. sacerdotum) ab Episcopis et Apostolis distinctio: isti enim dant Spiritum sanctum ad esse spirituale in Baptismo, et Poenitentia et Extrema Unctione et Eucharistiam dant ad illius esse vegetationem. Episcopi autem dant Spiritum sanctum ad robur in Confirmatione et conficiunt chrisma, per quod, ut dicit Dionysius in Eccl. hier. „omnis completur sanctitas".

[5] In sent. 4, d. 24, q. 2, a. 3 sol.

Darreichung der Gefäße vollzogen werde, eine Handlung, die die Amtstätigkeit des Geweihten andeute[1]. Er konnte gar nicht anders lehren. Denn sobald er annahm, daß auch die vier niederen Weihen und der Subdiakonat sakramental seien, Weihen, die ohne Handauflegung gespendet werden, konnte er unmöglich in dieser die Wesenshandlung des Sakramentes der Weihe erblicken. Alberts irrige Ansicht erklärt sich daraus, daß er die geschichtlichen Zusammenhänge zu wenig durchschaute.

Nur andeutungsweise werden die Weiheworte erörtert. Es sollen jene sein, die der Bischof bei Überreichung der heiligen Gefäße spricht[2].

3. Der Spender der Weihe.

Spender der sieben Weihen ist der Bischof. Der Bischof soll gewöhnlich vom Erzbischof geweiht werden. Wird ein Erzbischof von einem Bischof geweiht, so erhält er damit nicht die erzbischöfliche Gewalt. Diese wird vielmehr vom Papste mit dem Pallium übertragen. Der Bischof vermittelt nur die bischöfliche Gewalt. Ähnlich ist es beim Papste. Wird er vom Bischof von Ostia geweiht, so wird er damit nur einfacher Bischof, die Würde des obersten Hirten steigt in ihn unmittelbar von Gott herab mit Rücksicht darauf, daß er Nachfolger des hl. Petrus ist[3].

Lange währte es, bis in der Kirche volle Klarheit über die Gültigkeit der von Irrgläubigen erteilten Weihen herrschte. Von seiner Zeit bemerkt Albert: „Bei den Neueren ist diesbezüglich kein Zweifel mehr: daß von den Irrgläubigen, sei es nun, daß sie noch in der Kirche sind oder schon außer ihr, alle Sakramente gültig gespendet werden, wenn sie nur Priester oder Bischöfe sind oder andere Weihen besitzen, kraft deren sie die Sakramente spenden können, und sie die Form und Absicht der Kirche wahren.“[4]

4. Der Empfänger der Weihe.

Zum gültigen Empfange der Weihe ist der Empfang der Taufe notwendige Voraussetzung[5]. Wie aber, wenn jemand mit gutem Grunde glaubt, er sei getauft und ist doch nicht getauft? — Thomas gibt die richtige Antwort, wenn er sagt, ein solcher könne kein Sakrament spenden, zu dessen Spendung der Besitz einer Weihe notwendig ist. Doch könne man vertrauen, daß der ewige Hohepriester hinsichtlich der endgültigen Wirkung der Sakramente das Fehlende ersetze, und daß er nicht gestatte, daß ein solcher Umstand

---

[1] In sent. 4, d. 24, a. 38.
[2] In sent. 4, d. 24, a. 26 contr.; d. 23, a. 4 ad q. 2 ad 2.
[3] In sent. 4, d. 24, a. 40.
[4] In sent. 4, d. 25, a. 1.
[5] In sent. 4, d. 24, a. 30.

zum Schaden der Kirche verborgen bleibe. Albert geht noch weiter und zu weit. Er meint, ein Nichtgetaufter sei allerdings auch nicht geweiht, aber er vollziehe doch die Sakramente gültig, nicht aus eigener Machtvollkommenheit, jedoch vermöge der Vollmacht der Kirche. Von der Kraft des die Kirche belebenden Heiligen Geistes steige diese Vollmacht in ihn herab, damit die Kirche nicht getäuscht werde.

Über das Erfordernis des männlichen Geschlechtes bringt Albert nichts weiter vor.

Auch über die geforderte Willensbereitschaft hat er sich kurz gefaßt. Er bemerkt nur, daß man annehmen müsse, der, welcher nicht ausdrücklich gegen die Überreichung der Gefäße Einspruch erhebe, sei mit der Erteilung der Weihe einverstanden, nachdem er doch dazu vorgestellt wurde.

Ausführlicher sind die Darlegungen über die übrigen Erfordernisse, welche den würdigen Empfang der Weihe bedingen[1]. Albert hebt zunächst nur die Priesterweihe heraus. Zu ihrem würdigen Empfange sind nach ihm vier Dinge notwendig: Besitz der kirchenrechtlich geforderten Eigenschaften, gesetzliches Alter, Wissenschaft und ein gutes Leben. Hinsichtlich des notwendigen Alters bemerkt er, es könne aus vernünftigen Gründen von seinem Vorhandensein abgesehen werden, doch müsse das Alter immer noch ein entsprechendes sein, da Knaben ihre Tätigkeit nicht weise vollziehen könnten. Daß der Priester Wissenschaft besitzen müsse, beweist Albert mit dreizehn Stellen aus der Heiligen Schrift, aus Isidor, Gregor, der Glosse und den Dekretalen, und mit zwei sich aus der Natur der Sache ergebenden Gründen[2]. Ein Beweis dafür, wieviel ihm daran liegt, den Priestern die Pflicht einzuschärfen, sich Wissenschaft zu erwerben[3]. Doch gibt er zu, daß nicht alle Priester das gleiche Maß wissenschaftlicher Bildung besitzen müssen. Wer Seelen zu leiten und zu lehren hat, wie die Seelsorger, die Äbte, die klösterlichen Beichtväter, muß nach ihm mehr wissen als jene, die nur aus Frömmigkeit Weihen empfangen

---

[1] In sent. 4, d. 24, a. 7.

[2] In sent. 4, d. 24, a. 8. In Luc. 3, 23 eifert Albert scharf gegen die Übertragung von kirchlichen Ämtern an Knaben: Paucissimis tamen et non sine aperto iudicio revelationis divinae concessum est ante iudicare et prophetare, sicut Ieremiae et Daniel. Et si ab his locis rationem dispensandi accipiunt summi nostri Pontifices et Cardinales cum suis nepotibus, quos pueros in dignitatibus et Prophetarum officiis constituunt, ostendant saltem ab utero sanctificatos, sicut Ieremiam, et quod Deus eis honorem contulerit senectutis, sicut in Daniele. Alioquin pro certo sua abutuntur potestate.

[3] Albert beklagt sehr die Unwissenheit vieler Priester in jener Zeit. Vgl. In sent. 4, d. 24, a. 8 sed contra: Videmus in multis terris sacerdotes omnino ignaros, et non intelligentes ea, quae legunt: et tamen non condemnantur, sed sustinentur ab Ecclesia.

haben und keine Seelsorge ausüben. Die letzteren müssen „nur die Psalmen vorzutragen und die Lesungen zu unterscheiden verstehen, was aus dem Sprachlehrbuche gelernt wird". Die ersteren dagegen sind verpflichtet, sich die Kenntnis der Grundwahrheiten der christlichen Glaubens- und Sittenlehre anzueignen, sie müssen also vor allem die feierlich verkündeten Glaubenssätze kennen lernen und dazu, was der Gattung nach Tod- und was läßliche Sünde ist. Alle schwierigen Fälle brauchen sie aber nicht lösen zu können. Es genügt, wenn sie nur merken, daß es sich um schwierige Dinge handelt, die sie erst nach Beratung mit andern oder auf Grund der kirchlichen Verordnungen entscheiden dürfen. Die Bischöfe sollen größere Kenntnisse besitzen[1]. — Die Grundtugenden des sittlichen Lebens sind dem Priester unbedingt notwendig. Damit er vollkommen sei, muß er aber auch den übrigen „Schmuck" der Tugenden besitzen und ein geziemendes äußeres Verhalten an den Tag legen[2]. Außerdem muß er von Gott berufen sein[3].

Daß auch bei den der Priesterweihe vorausgehenden Weihen die genannten Erfordernisse vorhanden sind, bezeichnet Albert als angemessen. Doch werde nicht alles in dem Maße verlangt wie zur Priesterweihe. Zum Empfange des Lektorats fordert Albert indes ausdrücklich den Besitz genügender Schulkenntnisse, von dem nur in Zeiten der Not abgesehen werden könne[4].

Sehr strenge äußert er sich über die Gewissensverantwortung jenes Verwegenen, der, ohne die notwendigen Eigenschaften zu besitzen, sich zum Empfange von Weihen hinzudrängt oder die empfangene Weihegewalt ausübt[5]. Er erblickt in solchem Empfange wegen der Heiligkeit des Sakramentes eine Todsünde und hält dafür, daß auch nach dem Empfange der Unwürdige jedesmal eine Todsünde begeht, so oft er wissentlich und ohne Notwendigkeit seine Weihe oder sein Amt betätigt. Dem Einwurfe, daß ein solches Urteil hart sei, begegnet er mit den Worten: „Gewiß, der Weg ist breit, der zur Hölle führt, und viele sind es, die darauf wandeln."

---

[1] In Luc. 4, 17 wird verlangt, daß jeder, der das Lehramt ausüben will, sich auch prüfen lasse: Magisterii officium non est sumendum ab eo, qui examinatus et probatus non fuerit ab antiquioribus praeceptoribus. Multum enim temerarium est per se sumere librum, cum nec in coelo, nec in terra inventus sit dignus qui solvere possit praeter Leonem de tribu Iuda.

[2] In sent. 4, d. 24, a. 7 9.

[3] Über die Berufung sagt Albert In Luc. 19, 13, sie sei eine dreifache: eine auf der Eingebung durch den Heiligen Geist beruhende, eine durch die äußere Erwählung und eine durch die Übergabe des Amtes sich vollziehende. Die Berufung ist notwendig: Aliter nisi sic vocatus non constituitur in ministerio Domini.

[4] In sent. 4, d. 24, a. 21 ad 2: Tunc potest conferri potestas, et exspectari actus ad tempus, sicut fit modo, quia satis pueris confertur ordo iste.

[5] In sent. 4, d. 24, a 11.

Auf die kirchlichen Nachsichtserteilungen gibt Albert nicht viel: „Ein Unwürdiger kann nie derart seiner Verpflichtungen enthoben werden, daß er nicht mit jeder Ausübung seiner amtlichen Tätigkeit eine Todsünde begeht, solange er unwürdig ist. Der Papst überläßt nämlich, wie er selbst in einem bestimmten Erlasse erklärt, jeden hinsichtlich Gottes seinem eigenen Gewissen; nur hie und da erteilt er Nachsicht zur Verhütung größerer Übel in der Weise, daß denen, welchen die Nachsicht gewährt wurde, kein menschliches Gericht etwas anhaben kann.“ [1] Albert spricht sich sogar dahin aus, daß eine solche durch schlimme Zeitverhältnisse abgenötigte Nachsichtserteilung gar keine Enthebung von der bestehenden Verpflichtung sei; er meint, sie stelle nur ein Übersehen des Tatbestandes für eine gewisse Zeit dar, bis Abhilfe geschaffen werden könne [2].

Ebenso entschieden lauten seine Ausführungen über die Gewissensschuld derer, die Unwürdige weihen. „Es besteht“, so sagt er, „gar kein Zweifel, daß jeder, der wissentlich einen Unwürdigen zu den heiligen Weihen, oder zur Seelsorge, oder zu irgend einer kirchlichen Pfründe zuläßt, schwer sündigt.“ [3] Doch versteht er das nur von der Zulassung solcher, die infolge sündiger Schuld unwürdig sind. Solche, denen nur etwas Notwendiges, wie z. B. das notwendige Wissen, fehlt, können nach ihm „wegen der Notlage mancher Kirchen, die wissenschaftlich gebildete Leute und Verteidiger brauchen“, insoweit von den gesetzlichen Verpflichtungen befreit werden, daß sie irgend etwas von der Kirche erhalten, während sie sich Wissenschaft erwerben. Doch betont er, daß es nicht angehe, ihnen Seelsorge oder eine Pfründe zu übertragen.

Die Entschuldigungen, die man zu seiner Zeit zur Rechtfertigung der in dieser Hinsicht vielfach herrschenden schlechten Ordnung vorbrachte, lehnt unser Meister alle ab [4]. Er selber sagt, es seien drei Entschuldigungsgründe, mit denen man die Weihe Unwürdiger zu rechtfertigen suche. Der erste laute, die Kirche werde durch die Weihe von Vornehmen geehrt; der zweite, die Kirche könne nicht leicht jemand finden, der ihr in zeitlicher Hinsicht so nützlich sei wie gerade die Vornehmen; der dritte, es sei besser, einige, als gar keine zu haben. Diese Gründe läßt aber Albert nicht gelten. Den ersten widerlegt er mit den Worten: „Dieser Grund ist lächerlich, denn je vornehmer einer ist, desto schädlicher wirkt er auch, wenn er zu den Schlechten gehört“;

---

[1] In sent. 4, d. 24, a. 12 sol.

[2] In sent. 4, d. 24, a. 12 ad 2: Abusiones non diminuunt mala, sed aggravant.

[3] In sent. 4, d. 24, a. 10.

[4] In sent. 4, d. 24, a. 10 ad q.: Quanto nobilior est, tanto nocivior, si malus est.... Omnis utilitas temporalis spirituali postponenda est;... melius est habere paucos bonos, quam multos malos.

auf den zweiten entgegnet er: „Dieser Grund ist gar nichts wert, weil aller zeitliche Nutzen hinter dem geistigen zurücktritt"; den dritten hält er ebenfalls für nichtig, weil, wie der Lombarde sage, es besser sei, wenige gute als viele schlechte zu haben. Ganz scharf lauten Alberts Schlußworte: „Außerdem, was Schlechten gegeben wird, macht sie schlecht, weil sie wissen, daß solche einen Platz in der Kirche bekommen und die Guten hinausgedrängt werden; und darum werden sie schlecht, um rascher voran zu kommen."

Achter Abschnitt.

Das Sakrament der Ehe[1].

Bei weitem ausführlicher als der hl. Thomas behandelt Albert das Sakrament der Ehe. Er hat auch hier wieder Gelegenheit, seine ausgedehnten naturwissenschaftlichen Kenntnisse zu verwerten und aus dem reichen Schatze seiner seelsorgerlichen Erfahrung die überlieferten Grundsätze der christlichen Sittenlehre mit Beispielen zu belegen.

1. Das Wesen der Ehe.

Die Ehe wird von Albert als „Sakrament und Amt der Natur" erklärt.

Die Ehe ist also nicht schlechthin ein Mittel gegen die Begierlichkeit. Sie „ist nicht wesentlich gegen die Sünde gerichtet, sondern in der Hauptsache auf das ‚Amt der Natur', in welchem Amte aber doch zugleich ein Mittel gegen die aus der Sünde stammende Wunde gefunden wurde"[2]. Die Taufe ist deswegen auch nicht die Grundlage der Ehe hinsichtlich ihres Wesens. Nur insofern hindert ihr Mangel die Ehe, als Personen, zwischen denen Religionsverschiedenheit besteht, sich nicht in gültiger Weise ehelichen können. Sind aber beide Teile ungläubig, so ist die zwischen ihnen bestehende Ehe eine wahre Ehe, wenn sie auch nicht „die höchstmögliche Festigkeit" besitzt. Die Personen entbehren in diesem Falle der vollkommenen Rechtmäßigkeit; es ist also ein der „höchstmöglichen Festigkeit" widerstrebender Zustand vorhanden[3].

Die Einsetzung der Ehe als Amt der Natur erfolgte schon im Paradiese vor dem Sündenfalle. Als Heilmittel der Begierlichkeit wurde sie in vollkommenster Weise von Christus verordnet, der sie zum Sakramente erhob, so daß sie wie aus sich selbst heraus der Begierlichkeit entgegenwirkt. Außer dieser doppelten Einsetzung nimmt Albert noch eine mittlere an, insofern sich

---

[1] In sent. 4, d. 26—42. [2] In sent. 4, d. 26, a. 1 sol.

[3] In sent. 4, d. 39, a. 10 sol.: Dicendum, quod verum est matrimonium, sed non habens ultimam firmitatem, quia habet dispositionem contrariam in materia.

nämlich die Gesetzgebung des Alten Bundes mit der Ehe beschäftigte, die Rechtmäßigkeit der sich ehelichenden Personen festsetzte und sie ebenfalls, allerdings in unvollkommener Weise, als Heilmittel gegen die Begierlichkeit bestimmte[1].

Merkwürdigerweise war man in der Zeit Alberts noch gar nicht einig, ob denn das Sakrament der Ehe auch *Gnade mitteile*[2]. Als reines Zeichen ohne Gnadenwirkung faßten nach den Angaben unseres Meisters der Lombarde, Präpositinus und Wilhelm von Auxerre die Ehe auf. Andere meinten, die Ehe wirke allerdings Gnade, jedoch nicht zur Förderung des Guten, weil die Lasten der Ehe diesem Hindernisse bereiteten, sondern nur, um vom Bösen zurückzuhalten, oder um zu verhindern, daß die Begierlichkeit die Schranken der Ehe überschreite. Die dritte Ansicht ging dahin, daß die Ehe Gnade auch zum Wirken des Guten gebe, nicht jegliches Guten, wohl aber jenes, das der Verheiratete zu tun verpflichtet ist. Albert will die erste Ansicht nicht verwerfen, erklärt aber die beiden letzteren Meinungen für besser begründet, ohne sich für eine bestimmt auszusprechen, während Thomas die dritte Ansicht bestimmt für die begründetere erklärt[3].

Daß die Ehe innerliche Gnade zur *Milderung der Begierlichkeit* gibt, hält Albert übrigens stets fest. Es ist dies die eine Art und Weise, wie die Ehe der übermäßigen Begierlichkeit entgegenwirkt. Äußerlich dämmt die Ehe die Begierlichkeit dadurch ein, daß sie die mit ihr oft verbundene sündige Schimpflichkeit durch die Ehrbarkeit ausschließt, welche ihr die Beobachtung der göttlichen und menschlichen Gesetze verleiht[4].

Trotz der Begierlichkeit rechnet Albert die Ehe auch in der jetzigen Verfassung nicht zu den Genuß-, sondern zu den *gemischten* Gütern, bei denen sich Ehrbares und Nützliches verbindet und die nach dem höheren Bestandteile in ihnen auch *ehrbare* genannt werden[5]. „Die Absicht der Eheschließenden", sagt er, „mag oft fehlerhaft sein, die Ehe selbst aber ist nie fehlerhaft, sondern immer ehrbar." *Ehrbar* sind auch immer die unmittelbaren *Ursachen* der Eheschließung, zu denen die Ehe ihrem Wesen nach hingeordnet ist, die Fortpflanzung der Menschheit und die Vermeidung der Unzucht[6]. Ehrbar sind endlich viele der untergeordneten Gründe, die zur Eheschließung geneigt machen. Doch können sich unter diesen unehrbare finden. Da sie keine wesentlichen

---

[1] In sent. 4, d. 26, a. 5.

[2] In sent. 4, d. 26, a. 14 ad q. 2. Petrus Lombardus drückt sich übrigens so vorsichtig aus, daß man ihn für diese Meinung kaum anführen kann.

[3] In sent. 4, d. 26, q. 2, a. 3. [4] In sent. 4, d. 26, a. 8.

[5] In sent. 4, d. 31, a. 1.

[6] In sent. 4, d. 31, a. 17 ad 1: Quaeritur bonum medicinae in tali matrimonio, et hoc non est parvum bonum.

Ursachen der Ehe sind, machen sie diese selbst nicht unehrbar, sondern vielmehr die, welche die Ehe schließen [1].

Die drei Güter, die die Ehe schon als naturrechtliche Einrichtung ehrbar machen, zählt Albert, wie schon viele der früheren Lehrer, im Anschluß an Augustinus auf [2]. Es sind: „das Gut der Nachkommenschaft", das „Gut der Treue" und das „Gut des Sakramentes" oder die Unauflöslichkeit der Ehe, die damit gegeben ist, daß die Ehe ein Abbild der Vermählung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, oder auch der Einigung der frommen Seele mit Gott, oder der Verbindung der Kirche mit Gott wird. Auffallenderweise hat Albert letzterem Gedanken, den schon der Apostel [3] andeutete und der vom Lombarden klar ausgesprochen wurde, wenig Bedeutung beigelegt. In manchen hierher gehörenden Ausführungen fehlt er gänzlich.

Die Ehe kommt nach Albert durch die gegenseitige und äußerlich kundgegebene Willenseinigung der Eheschließenden zu stande, vom Augenblicke der Erklärung ab ehelich zusammen zu wohnen und einander das Recht auf gegenseitige eheliche Verbindung einzuräumen [4].

Mit der Willenseinigung ist die Ehe vollkommen und dem Wesen nach vorhanden [5]. Denn das Wesen der Ehe ist die vollkommene Lebenseinheit zwischen den Ehegatten. Der Verkehr in der Ehe selbst stellt lediglich „das letzte Können" der schon vollkommenen Ehe dar. Die Meinung, daß erst der eheliche Verkehr die Ehe zu stande bringe, bekämpft Albert aufs schärfste. Er hebt hervor, daß diese Meinung die hohe Würde der Ehe verletze, die doch mehr eine Einigung der Seelen als der Leiber sei. Er weist darauf hin, daß die Übertragung des Rechtes dessen Gebrauch vorausgegangen sein müsse, da es sich um menschliche Personen handle, die nur auf dem Wege des Vertrages zur Neuregelung der Rechte und Pflichten gelangten, und weil der eine Ehegatte bei der ersten Verbindung den andern gar nicht als „den seinen" erkennen könne, wenn der Vertrag vorher nicht abgeschlossen sei. Die „Josephsehe" hält Albert darum für eine „wahre und vollkommene Ehe" [6].

2. Erlaubtheit und Verdienstlichkeit des ehelichen Verkehrs.

Wenn Albert die sittliche Beschaffenheit des ehelichen Verkehrs im engsten Sinne des Wortes sehr eingehend darlegt, so war die nächste Veranlassung hierzu die Irrlehre der Katharer, der eheliche Verkehr sei an sich verwerflich.

---

[1] In sent. 4, d. 30, a. 13. [2] In sent. 4, d. 31, a. 3 ff.

[3] Eph 5, 31. [4] In sent. 4, d. 26, a. 14 ad q. 1 ad 1 2.

[5] In sent. 4, d. 26, a. 15 sol.: Dicendum, quod matrimonium est perfectum per consensum.

[6] In sent. 4, d. 30, a. 8.

Schärfere Ausdrücke, wie die, welche Albert gegen die damals noch stark verbreitete Irrlehre und ihre Vertreter gebraucht, können kaum gefunden werden [1].

Um die Falschheit dieser Irrlehre aufzuzeigen, stellt Albert folgende Sätze auf:

Die eheliche Verbindung als solche ist eine *natürliche* Tätigkeit, die aber vom Willen geleitet wird.

Darum ist sie an sich *nicht schlecht*. Ihre sittliche Beschaffenheit erhält sie durch das Willensverhalten.

Verdienstlich ist sie, wenn ihre Ursachen die Hoffnung auf Nachkommenschaft, die Treue in der Leistung der ehelichen Pflicht, der Gedanke an die übernatürliche Bedeutung der Ehe sind, und wenn zu ihr Tugendgesinnung oder Tugendgesinnung in Verbindung mit natürlicher Neigung veranlassen [2].

Eine *läßliche* Sünde ist der eheliche Verkehr und erhält Nachsicht, wenn seine Ursache die Heilung der Schwäche ist und wohl die Begierlichkeit zu ihm hintreibt, diese jedoch wenigstens insoweit gezügelt wird, daß sie sich innerhalb der Grenzen der Ehrbarkeit und Erlaubtheit der Ehe hält [3].

Geht aber die Begierlichkeit der Natur voran und wird sie als letztes und höchstes Ziel festgehalten, so liegt eine *Todsünde* vor [4].

Wie schon aus diesen Sätzen hervorgeht, bedarf der eheliche Verkehr, wenn ihn die durchaus *ehrbaren* Beweggründe, wie die Hoffnung auf Nachkommenschaft, die eheliche Treue und der eheliche Gehorsam, veranlassen, *keiner*

---

[1] In sent. 4, d. 26, a. 9 sol.: Sufficit ad vituperium illorum haereticorum dicere, quod ipsi sunt filii adulterorum et filii tenebrarum et diaboli secundum suam propriam confessionem: et ergo etiam haereditatem patris sui diaboli percipient, id est poenas aeternas, nisi resipiscant: et hoc certissime verum est. Ebd. a. 13 sol.: Dicendum, quod isti sunt pessimi haeretici, qui quondam Tatiani, nunc autem Paterniani vocantur, qui de se perhibent, quod sint filii fornicationum et meretricum: et ideo nihil iuris eis in haereditate temporali dimitti debet, sicut nec aliquid iuris habent in haereditate aeterna. Dicendum autem, quod mentiuntur, non intelligentes, de quibus loquuntur, nec de quibus affirmant.

[2] In sent. 4, d. 31, a. 19 21. S. theol. 2, tr. 17, q. 109 sol.: Dicendum, quod sine dubio secundum fidem Catholicam concubitus coniugalis sine peccato fit, et redditur in eo debitum, propter quod iustus est et bonus est.

[3] Viel beschäftigte Albert und Thomas der Begriff des ardentior amator, der vom Lombarden (d. 31, n. 6) herüber kam, welcher ihn wiederum den Sententiolae Sexti pythagorici entnommen hatte. Beim Lombarden lautet die Stelle aus dem Werke des Sextus: Omnis ardentior amator propriae uxoris adulter est. Albert schreibt dem ardentior amator einen ardor excedens totius matrimonii concessionem et honestatem zu. Vgl. In sent. 4, d. 31, a. 17 20. In Luc. 17, 27 heißt es: Ardentior autem est, qui nec bona matrimonii attendit, nec legem honestatis circa modum cognoscendi custodit, nec tempora religionis. Tales igitur non habent prae oculis iudicium futurum.

[4] In sent. 4, d. 26, a. 11.

Nachsicht oder Entschuldigung; nur dann, wenn das Verlangen nach Befriedigung der Begierlichkeit zu ihm hintreibt oder mit ihm verbunden ist, benötigt er eine solche [1].

Freilich sind die „Ehen heiliger ohne geschlechtliche Verbindung als mit ihr". Im Zustande der gefallenen Natur ist eben die Begierlichkeit übermächtig geworden und wirkt schädigend auf das Geistesleben ein.

3. Das Verlöbnis [2].

Das Verlöbnis, „das Versprechen einer zukünftigen Ehe", erörtert Albert sehr ausführlich. Doch erläutert er in der Hauptsache lediglich die Bestimmungen des damals geltenden kirchlichen Rechtes.

Das Verlöbnis stellt einen Vertrag dar, der die künftige Abschließung der Ehe ins Auge faßt, die dann auch abgeschlossen werden muß, wenn nicht gewichtige Gründe entgegenstehen [3].

Das Verlöbnis ist demnach ein auflösbarer Vertrag, der auch auflösbar bleibt, wenn ein Eid mit ihm verbunden wird [4]. Nur eine nachfolgende geschlechtliche Verbindung gilt nach Albert bei Erwachsenen als stillschweigende Eheerklärung und macht das Verlöbnis zur wirklichen Ehe, wenn nicht ausdrücklich beide Teile oder nur einer dem widersprechen [5].

Ehrbare Bedingungen dürfen dem Verlöbnis beigesetzt werden. Ebenso darf man eine Ausstattung fordern. Die Festsetzung einer Strafgebühr für den Fall der Nichteingehung der Ehe ist indes unzulässig. Die Gebühr darf nicht gefordert werden, wenn die Eheschließung unterbleibt. Die Freiheit der Eheschließung soll geschützt bleiben. Sündhafte, dem Zwecke der Ehe nicht zuwiderlaufende Bedingungen werden als nicht beigesetzt betrachtet. Der Verlöbnisvertrag bleibt trotz dieser Bedingungen bestehen. Dem Zwecke der Ehe zuwiderlaufende Bedingungen machen das Verlöbnis nichtig [6].

Verlöbnisse können erst im Alter von sieben Jahren geschlossen werden [7].

Der Gründe, aus denen ein Verlöbnis gelöst werden kann, sind mehrere [8]. Es wird aufgehoben durch den „geistigen Tod", d. h. den Eintritt eines Teiles in den Ordensstand, ferner wenn ein Teil sich in andere Gegenden entfernt, von einer ekelerregenden oder langwierigen Krankheit befallen wird, oder eine entstellende Verstümmelung erleidet. Vom Verlöbnis kann der eine Teil

---

[1] In sent. 4, d. 26, a. 1 ad 5; d. 31, a. 19 und a. 26.

[2] In sent. 4, d. 27, a. 12 ff. [3] In sent. 4, d. 27, a. 14.

[4] In sent. 4, d. 28, a. 1. Weshalb das Verlöbnis keinen unbeschränkten Zwang mit sich bringen darf, deutet Albert mit den Worten an: Coniugia invita malos sortiuntur eventus (In sent. 4, d. 27, a. 16; d. 27, a. 15 16).

[5] In sent. 4, d. 28, a. 3. [6] In sent. 4, d. 27, a. 15.

[7] In sent. 4, d. 27, a. 13. [8] In sent. 4, d. 27, a. 16.

auch zurücktreten, wenn der andere sich mit einer dritten Person versündigt. Ferner kann durch gegenseitige Übereinkunft das Verlöbnis aufgehoben werden, wenn keine gute Ehe in Aussicht steht. Versündigung mit einem Blutsverwandten des andern Teiles schafft sogar ein Ehehindernis, das der Schwägerschaft. Eine Ehe mit einer dritten Person löst jegliches Verlöbnis. Endlich kann eine minderjährige Person nach Erlangung ihrer Volljährigkeit die Aufhebung des Verlöbnisses begehren.

4. Von der gegenseitigen Willenseinigung im besondern.

Die gegenseitige Willenseinigung bringt die Ehe zu stande. Es genügt, wie Albert und Thomas ausführen, für den Bereich des Gewissens schon die im Verborgenen zu stande gekommene Willenseinigung. Für das äußere Rechtsgebiet hatte aber das Kirchenrecht bestimmt, daß nur geheim eingegangene Ehen des Rechtsschutzes der Kirche entbehrten[1].

Die Willenszustimmung muß von beiden Eheschließenden gegeben werden. Besonders hebt Albert hervor, daß auch der weibliche Teil selbst seine Zustimmung geben muß, die auch gegen den Willen der Eltern eine Ehe zustande bringt. Hinsichtlich der Übergabe des Rechtes auf ihren Leib steht eben die Tochter nicht unter der Gewalt des Vaters[2]. Anderseits kann die Tochter ihre Zustimmung durch die Eltern erklären lassen, „weil die Mädchen sich oft schämen, das selbst zu tun“[3].

Eine erheuchelte Zustimmung ist keine Zustimmung. Hat jemand eine solche gegeben, und den andern Teil getäuscht, so muß er die Sache wieder gut machen, falls er eine Todsünde vermeiden will. Er hat dem andern Teile die Ehe weggenommen, also muß er selbst in Wirklichkeit zustimmen oder für die Heirat Sorge tragen[4]. Doch besteht diese Pflicht nur für den Fall, daß beide Personen gesellschaftlich und dem Vermögen nach einander gleichgestellt sind oder der getäuschte Teil sogar höher steht. Leben beide Personen in sehr verschiedenen Verhältnissen, ist der eine Teil frei, der andere nicht, der eine reich, der andere arm, so kann der getäuschte, niederer stehende Teil nichts beanspruchen. Er hätte aus allen Umständen schließen können, daß die Ehe nicht ernst gemeint war, „wenn er nur gewollt und die Leidenschaft sein Herz nicht blind gemacht hätte“. Wie aber, wenn der, welcher die Zustimmung nur heuchelte, inzwischen mit einer andern Person eine gültige Ehe geschlossen

---

[1] In sent. 4, d. 28, a. 5.

[2] In sent. 4, d. 28, a. 4 ad 1: Dicendum, quod (filia) non est in potestate parentum ad possidendum, sed ad educandum, et dirigendum usque ad aetatem adultam.

[3] In sent. 4, d. 28, a. 4 ad 6.

[4] In sent. 4, d. 27, a. 4 ad obi. 5; d. 28, a. 3.

hat und nun von der Kirche unter Androhung der Strafe des Kirchenbannes gezwungen wird, zur ersten zurückzukehren? Albert und Thomas geben auf diese Frage die Antwort, er müsse mit seiner wirklichen Gattin in entfernte Gegenden auswandern, oder falls dies unmöglich sei, lieber den Kirchenbann aushalten und in ihm sterben, als zur ersten Person zurückkehren.

5. Die Ehehindernisse.

Vom Zwange und Irrtum abgesehen, behandelt Albert die Ehehindernisse im Anschlusse an die Ausführungen des Lombarden über die zur Eheschließung berechtigten Personen[1]. Der die Ehe behindernde Einfluß von Zwang und Furcht wird in dem Abschnitte von der Willenseinigung besprochen.

Ehehindernisse gibt es, weil die Ehe, im Unterschiede von den übrigen Sakramenten, nicht von einem, sondern von zwei Willen abhängt, und weil sie nicht Bezug auf geistige Tätigkeiten hat, die Gott allein in uns und ohne uns wirkt, sondern ihre letzte Vollendung in einer körperlichen Handlung besteht.

Albert unterscheidet aufschiebende und trennende Ehehindernisse. Jene gelten ihm nur als „Hindernisse in gewissem Sinne". Es sind nur zwei: das Verbot der Kirche und ungeeignete kirchliche Zeiten.

Gegen das Verbot der Kirche geschlossene Ehen sind gültig, weil das, was die Ehe zustandebringt, die Willenseinigung, nicht verletzt wurde. Allerdings wird durch eine derartige Eheschließung gesündigt, weil die Ehe nicht so geschlossen wird, wann und wie die Kirche es will. Zu trennen sind solche Eheleute höchstens auf kurze Zeit, damit sie für ihren Ungehorsam Buße tun, es sei denn, daß außerdem noch ein trennendes Ehehindernis vorliege[2].

Das einfache Keuschheitsgelübde kann als nichttrennendes Ehehindernis ebenfalls hier aufgeführt werden. Albert nennt es zwar nicht im Zusammenhange mit den übrigen, berührt es aber doch in seiner Lehre vom Gelübde.

Wer ein einfaches Gelübde gemacht hat; muß im Interesse des gemeinschaftlichen Lebens die eheliche Pflicht leisten. Fordern darf er sie nicht[3].

Die trennenden Ehehindernisse teilt Albert wieder in zwei große Gruppen ein: in solche, die auf einer Anordnung der Kirche beruhen und die somit der Ehe entgegengesetzt sind, insofern die Diener der Kirche über sie zu verfügen haben, und in solche, die der Ehe in sich zuwider sind.

Zur ersten Gruppe zählt er das Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit, das der Weihe, das der geistigen, leiblichen und gesetzlichen Verwandtschaft und das der Schwägerschaft.

---

[1] In sent. 4, d. 34, a. 1 ff.

[2] In sent. 4, d. 42, a. 18.

[3] In sent. 4, d. 38, a. 15.

Zur zweiten Gruppe gehören die Hindernisse des Irrtums und der Furcht, die der Wirkursache der Ehe entgegengesetzt sind, ferner das Unvermögen, das den ehelichen Verkehr ausschließt, das Hindernis des „Verbrechens", das der gesetzlichen Anerkennung der Personen zuwider ist, sodann der Gegensatz des „Gutes der Nachkommenschaft", der nichtgekannte Sklavenstand des einen Eheschließenden, weiterhin als Gegensatz der Grundlage der christlichen Ehe die Religionsverschiedenheit, und endlich das mit einer andern Person bestehende Eheband als Gegensatz der Form der Ehe.

Die einzelnen Ehehindernisse werden ausführlich besprochen. Da aber in der Hauptsache nur die Sätze des kirchlichen Rechtes wiedergegeben werden, so sei nur einiges hervorgehoben.

Das aus dem geschlossenen Verlöbnisse sich ergebende Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit ist eine nachgebildete Schwägerschaft.

Das Hindernis der Weihe beruht nach Albert auf kirchlicher Einsetzung, wenn es auch schon an sich geziemend erscheint, daß der, welcher eine höhere Weihe besitzt, Enthaltsamkeit übt. Fordert doch schon eine „entfernte Angemessenheit", daß sich auch die Inhaber der niederen Weihen der Ehe enthalten. Es steht hier nicht Sakrament gegen Sakrament, sondern das Sakrament der Weihe gegen das mit der Ehe Verbundene, gegen die Unreinigkeit des ehelichen Verkehrs, gegen die vom Höheren abziehende Sorge für Frau und Kinder. Daß in der abendländischen Kirche beim Empfange der Weihe auch ein unausgesprochenes Gelübde abgelegt werde, nimmt Albert[1] wie nach ihm Thomas an. Albert begründet damit die Forderung, daß die Ehefrau, die ihrem Gemahle die Erlaubnis gegeben hat, eine höhere Weihe zu empfangen, nicht nur so lange die Keuschheit bewahren muß, als der Mann lebt, sondern als sie selbst lebt. Nur ein gleiches Gelübde, sagt er, kann von den gegenseitigen Verpflichtungen befreien. Nun wird das Gelübde des Mannes durch die Weihe feierlich und ewig gemacht, also muß auch die Frau ewige Keuschheit beobachten und, falls sie noch wegen ihrer Jugend in der Welt Gefahren zu befürchten hat, muß sie in ein Kloster eintreten. Sie kann wegen des ewigen Gelübdes auch nach dem Tode ihres Mannes keine Ehe mehr eingehen. Kein Gelübde liegt nach Albert vor, wenn jemand gegen den Willen der Gattin die Weihe empfangen hat; denn von fremdem Rechte kann niemand etwas geloben. Ein solcher hat schwer gesündigt, indem er die Weihe empfing. Er darf die eheliche Pflicht nicht mehr fordern, muß sie aber, so lange die Gattin lebt, leisten. Nach ihrem Tode hat er Keuschheit zu beobachten[2].

[1] In sent. 4, d. 37, a. 5 obi. 1: Ordini est annexum votum castitatis solemne.

[2] In sent. 4, d. 37, a. 1 ff. Vgl. auch d. 37, a. 6 7 die Bestimmungen für die morgenländische Kirche.

An das Ehehindernis der Weihe kann das des feierlichen Gelübdes angereiht werden. Albert zählt es zu Anfang seiner Abhandlung über die Hindernisse nicht auf, bespricht es aber doch ausführlich.

Das feierliche Gelübde hat, wie Albert in Übereinstimmung mit dem schon damals geltenden Rechte lehrt, eine doppelte Wirkung: es macht eine gültige Ehe unmöglich und trennt die nur geschlossene, aber noch nicht vollzogene Ehe. Die Ablegung feierlicher Gelübde in einem Orden wird von der Kirche dem „geistigen Tode" gleicherachtet, der ein bestehendes, rein geistiges Eheband löst. Beide Ehegatten werden also frei und kann der in der Welt bleibende Teil eine neue Ehe eingehen[1]. Der Eintritt ins Kloster ist selbst gegen den Willen des andern Gatten gestattet, wenn die Ehe noch nicht vollzogen ist. Ist dies geschehen, so ist gegen den Willen des andern Gatten der Eintritt in das Kloster nicht mehr möglich.

Die geistige Verwandtschaft wird, wie Albert gegen weitergehende Behauptungen feststellt, nur durch die Sakramente der Taufe und Firmung begründet. Genau nach dem damaligen Kirchenrechte unterscheidet Albert auch geistige Vaterschaft, Mitvaterschaft und Mitbruderschaft[2].

Das Verbot, daß Blutsverwandte einander heiraten, findet Albert vor allem darin begründet, daß es ein Mittel ist, um viele Menschen miteinander in Liebe und Frieden zu verknüpfen. Die Frage, inwieweit die Blutsverwandtschaft kraft natürlichen, gegebenen göttlichen und kirchlichen Rechtes verboten ist, beschäftigt Albert nicht in eingehender Weise. Er bemerkt nur, daß die ersten Grade kraft göttlichen Rechtes ausgeschlossen seien, die übrigen infolge der Festsetzungen der vom Heiligen Geist geleiteten Kirche[3].

Die Schwägerschaft ist eine Folge der Blutsverwandtschaft. Sie bleibt auch nach dem Tode des einen Gatten bestehen[4]. Das Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit besteht gegenüber den Blutsverwandten der Braut oder der Ehefrau in der noch nicht vollzogenen Ehe[5].

Eine Verwandtschaft und damit ein trennendes Ehehindernis begründet auch die Annahme an Kindes Statt. Es gelten hier die Bestimmungen der weltlichen Gesetze, die durch die kirchlichen bestätigt wurden[6].

Mit dem Lombarden nennt Albert sodann zwei Hindernisse der Willenszustimmung. Insofern sie vom Willen ausgeht, wird sie vom Zwange behindert[7], insofern sie von der Vernunft ausgeht, schließt sie der Irrtum aus. Die Furcht, die einen starken Mann zu erschüttern vermag[8], macht

[1] In sent. 4, d. 38, a. 13. [2] In sent. 4, d. 42, a. 1 ff.
[3] In sent. 4, d. 40, a. 1 ff; besonders a. 8.
[4] In sent. 4, d. 41, a. 1 ff.
[5] In sent. 4, d. 41, a. 7. [6] In sent. 4, d. 41, a. 10 ff.
[7] In sent. 4, d. 29, a. 1. [8] In sent. 4, d. 29, a. 2 ff.

ebenfalls die Zustimmung zur Ehe ungültig. Der Ehevertrag ist in diesem Falle nichtig. Wer eine derartige erzwungene Zustimmung ausgesprochen hat, hat zwar gelogen, oder falls er geschworen, einen falschen Eid abgelegt, aber er kann nicht verpflichtet werden, die Heirat nun wirklich einzugehen. Auch als Buße darf sie nicht aufgelegt werden, obwohl eine Mahnung hierzu dann am Platze ist, wenn man Gefahr für die Zukunft befürchtet[1]. Ein Irrtum in der Person macht ebenfalls, und zwar schon seiner Natur nach, die Zustimmung zur Ehe nichtig[2].

Das Unvermögen ist ein trennendes Ehehindernis, falls es dauernd besteht. Bevor die Trennung ausgesprochen wird, sind die beiden Personen verpflichtet, während dreier Jahre den ehelichen Verkehr zu versuchen[3]. Ein der Eheschließung nachfolgendes Unvermögen trennt die Ehe nicht. Albert und Thomas sind überzeugt, daß oft teuflische Einflüsse den ehelichen Verkehr unmöglich machen[4].

Im wirklichen Wahnsinn kann nach Albert eine Ehe nicht geschlossen werden, weil eine Willenszustimmung unmöglich ist. Auch kann die eheliche Treue von einem solchen nicht gehalten werden, weil er nichts von ihr weiß. In lichten Augenblicken aber ist eine Eheschließung zulässig[5].

Wegen Unvermögens kann auch das Alter ein Hindernis sein. Die Bestimmungen des Kirchenrechtes, daß der Bräutigam wenigstens vierzehn und die Braut wenigstens zwölf Jahre alt sein müsse, werden aber, wie Albert beifügt, hinfällig, wenn vorher tatsächlich der Beweis der Reife erbracht wurde[6].

Aus dem erschwerten Ehebruch ergibt sich das Hindernis des Verbrechens. Ein solcher erschwerter Ehebruch liegt vor, wenn jemand seine Gattin tötet, um die, mit der er Ehebruch beging, heiraten zu können; wenn jemand einer solchen Person versprochen hätte, sie nach dem Tode der Gattin zu ehelichen; endlich wenn er sie wirklich heiratet. Nach dem damaligen Kirchenrechte standen aber auch noch andere Verbrechen der Eingehung der Ehe entgegen. Es waren sechs: Tötung der eigenen Gattin, Versündigung mit Blutsverwandten, Raub der Braut eines andern, Verfehlungen gegen die Rechte der Ehegattin, Tötung eines Priesters und feierliche Buße[7].

---

[1] In sent. 4, d. 29, a. 5. [2] In sent. 4, d. 30, a. 1 ff.

[3] In sent. 4, d. 34, a. 4.

[4] Albert sagt In sent. 4, d. 34, a. 8 sol.: Nulli dubium esse debet, multos esse maleficiatos vi et potestate daemonum: quia hoc sancti Patres dicunt et Ecclesia super hoc iura promulgavit: et hoc patet etiam omnibus illis, qui de necromantia et de factis imaginum aliquid noverunt. — Vgl. Thom., In sent. 4, d. 34, q. 1, a. 3 sol.

[5] In sent. 4, d. 34, a. 11. [6] In sent. 4, d. 36, a. 6.

[7] In sent. 4, d. 35, a. 16; d. 37, a. 11 f.

Die Nichtkenntnis des Sklavenstandes des einen Teiles der Eheschließenden bezeichnet Albert als kirchliches Ehehindernis.

Die Ehen von Christen mit Juden und Heiden konnten in den ersten Zeiten der Kirche nicht als verboten gelten. Doch drang seit dem Siege des Christentums im römischen Reiche immer mehr die Überzeugung durch, daß Ehen zwischen Christen und Nichtchristen etwas Verwerfliches seien. So bildete sich gewohnheitsrechtlich das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit, das auch für die Zeit Alberts nicht ohne Bedeutung war. Unser Meister findet, daß Ehen mit Juden und Heiden vor allem das Wohl der zu erhoffenden Kinder schädigten, „weil sie hinsichtlich eines Elternteiles nicht in der Furcht und Frömmigkeit Christi übernommen werden“ [1]. Auch die eheliche Treue leidet Not: „Wer Christus nicht die Treue wahrt, kann wahre Treue auch nicht dem Menschen halten.“ [2] Außerdem ist das „Gut des Sakramentes“ bei einer solchen Ehe nur als Möglichkeit vorhanden, in Wirklichkeit aber führt sie nicht zur innigen Verbindung mit Gott. Ja, die Freundschaft, die der Christ mit einem Ungläubigen in einer solchen Ehe unterhält, ist gefährlich, weil die Gefahr besteht, daß der Christ abtrünnig gemacht wird.

Ergibt sich Religionsverschiedenheit nach der Schließung der Ehe, so bleibt die Ehe an sich bestehen, weil allgemein der Satz gilt, daß kein nachfolgendes Ehehindernis die Ehe trennt, und weil „die vom Christen einmal versprochene Treue fest zu halten ist“, so lange die „beiden leben, die im Glauben Christi die Ehe geschlossen haben“. Zur Vermeidung der dem gläubig gebliebenen Teile drohenden Gefahr genügt die Aufhebung des Zusammenlebens [3].

Bekehrt sich jemand vom Heidentum zum Christentum, so bleibt die Ehe, falls mehrere Frauen da sind, mit jener bestehen, die zuerst geheiratet wurde. „Wenn sich aber diese nicht bekehren wollte“, bemerkt Albert hierzu, so glaube ich, daß es ihm freistünde, irgend eine aus den andern Bekehrten zu wählen und von neuem mit ihr eine Ehe zu schließen, weil der frühere Vertrag keine Gültigkeit hatte.“ — Hat jemand, solange er noch nicht Christ war, der ersten Gattin den Scheidebrief gegeben und eine andere geheiratet, so muß er, falls die erste Gattin sich bekehren will, zu dieser zurückkehren; weigert sie sich, so kann er „im Glauben Christi“ mit der zweiten von neuem eine Ehe eingehen, die auch dann nicht mehr aufgelöst wird, wenn sich die erste Gattin später bekehrt [4].

---

[1] In sent. 4, d. 39, a. 1.

[2] In sent. 4, d. 39, a. 1 ad 2: Fidem non servans ad Christum, nunquam fidem veram servare potest ad hominem.

[3] In sent. 4, d. 39, a. 5. Der Fall gehört, streng genommen, nicht hierher, da im Abgefallenen der Taufcharakter bleibt.

[4] In sent. 4, d. 39, a. 6.

Unter Christen bleibt ein einmal geknüpftes Eheband bis zum Tode des einen Ehegatten in Kraft und bildet für alle Fälle ein trennendes Ehehindernis für die Eingehung einer neuen Ehe. Ist der Mann lange abwesend, ohne daß dessen Tod aus guten Gründen angenommen werden kann, so darf die Frau keinen andern heiraten, „da alle nach geschlossener Ehe eintretenden Beschwerden wegen der ehelichen Treue ertragen werden müssen“ [1]. Hat jemand eine solche Frau geheiratet, und der Mann kehrt zurück, so darf er, wie Albert gegen den Lombarden festhält, nicht mit Rücksicht auf das Ärgernis die bis dahin bestandene vermeintliche Ehe fortsetzen, sondern „muß eher im Kirchenbanne sterben, als mit der weiterleben, die nicht seine Gattin ist“ [2].

6. Die eheliche Pflicht.

Hinsichtlich des Ehevertrages und der Leistung der ehelichen Pflicht sind die Ehegatten einander gleichgestellt. In der Leitung der Familie aber ist der Mann der Frau übergeordnet [3].

Das Recht auf Leistung der ehelichen Pflicht ist mit der Willenseinigung gegeben. Der Gebrauch des Rechtes steht aber nach den Bestimmungen des kirchlichen Rechtes den Ehegatten erst zu, wenn ein Monat seit der Eheschließung verflossen ist. Die Ehegatten sollen dadurch Zeit gewinnen, um sich entschließen zu können, ob sie nicht in ein Kloster eintreten wollen, und sollen durch die Verschiebung der Leistung der ehelichen Pflicht zu um so größerer gegenseitiger Liebe angeregt werden. Wer aber die Ehe gerade deswegen schließt, um die Versuchungen zu beseitigen, kann die Bedingung beisetzen, daß die Leistung der ehelichen Pflicht sofort erfolgen müsse. Albert meint indes: „Allzu schwach ist der, welcher der Versuchung nicht einmal während einer so kurzen Zeit Widerstand leisten kann.“ [4]

Über den Widerstreit zwischen ehelicher Pflicht und den aus Gelübden entstehenden Obliegenheiten bemerkt Albert allgemein: „Wenn das Bessere nicht geschehen kann außer mit Verletzung fremden Rechtes, darf man nicht von dem geringeren Guten zum Besseren übergehen, weil das, was ungerecht ist, nicht das Bessere sein kann.“ In einem solchen Falle sei das an sich Bessere nicht ein „größeres Licht, sondern vielmehr eine Finsternis der Ungerechtigkeit infolge des Betretens fremden Rechtsbodens“ [5].

Im einzelnen werden eine ganze Reihe von Fällen besprochen.

---

[1] In sent. 4, d. 38, a. 22: Omnes molestiae matrimonio supervenientes propter fidem thori tolerandae sunt. Vgl. In sent. 4, d. 35, a. 10, cas. 3 sol. ad 2.

[2] In sent. 4, d. 38, a. 23.

[3] In sent. 4, d. 15, a. 25 ad 1; d. 32, a. 1.

[4] In sent. 4, d. 27, a. 8.

[5] In sent. 4, d. 27, a. 3 ad 2 ff.

Ist jemand in ein Kloster eingetreten und hat dort das kein eigentliches Gelübde darstellende Prüfungsgelübde abgelegt, so kann er vor Ablegung der feierlichen Gelübde wieder zum ehelichen Leben zurückkehren, wenn seine sittliche Schwäche dies rätlich erscheinen läßt. Der andere Eheteil muß ihn wieder annehmen[1].

Hat jemand mit Erlaubnis des Klosterobern auf das einfache Prüfungsgelübde verzichtet und sofort die feierlichen Ordensgelübde abgelegt, so ist er nach Alberts Ansicht nicht mehr in der Lage, falls das Gelübde ihn reut, das eheliche Leben wieder aufzunehmen. Die kirchenrechtliche Bestimmung, daß der Ablegung der feierlichen Gelübde eine Probezeit vorausgegangen sein müsse, braucht nach ihm nicht immer beobachtet zu werden, man könne mit Erlaubnis des Obern von ihr absehen. Die Verordnung des Papstes Innozenz IV. befreie einen solchen allerdings, wenn er vor der festgesetzten Zeit die Ordensgelübde abgelegt habe, von dem Hindernis, das ihm der Ordensstand bereite; da sich aber der Papst nicht in das Gewissen einmische, möge er selbst sehen, wie es sich zwischen ihm und Gott verhalte.

Ohne Zustimmung des andern Eheteiles darf ein Ehegatte kein Gelübde ablegen, die eheliche Pflicht nicht zu fordern. Hat er solches versprochen, so ist ihm für diese Torheit eine Buße aufzuerlegen und er von diesem Gelübde zu entbinden. Allerdings ist es in seiner Gewalt, zu fordern oder nicht zu fordern. Aber es liegt dennoch in der vollständigen Unterlassung der Forderung eine Benachteiligung des andern Eheteils, weil dieser sich scheut, zu oft die eheliche Pflicht selbst zu fordern, zudem er annehmen muß, der Ehegatte komme der Forderung nur ungerne nach[2].

Hat die Ehefrau mit Zustimmung ihres Mannes das Gelübde gemacht, Enthaltsamkeit zu beobachten, so sind beide Ehegatten an das Versprochene gebunden. Auch wenn der Mann später seinen Willen ändert, muß die Ehefrau doch auf der Beobachtung des Gelübdes bestehen[3].

Der Mann kann ohne Zustimmung der Ehefrau kein Gelübde ablegen, eine Wallfahrt zu machen, wenn die Frau fürchtet, nicht enthaltsam sein zu können. Ein solches Gelübde wäre sündhaft und müßte umgeändert werden. Widerspricht die Ehefrau nur deswegen, weil sie sich von ihrem Manne nicht trennen will, so kann der Mann dann wallfahren gehen, wenn es sich um einen Kreuzzug oder um den Besuch der Apostelgräber zu Rom handelt. Die Frau kann ohne Zustimmung des Mannes niemals ein Gelübde machen, eine Wallfahrt zu unternehmen, einmal weil dem Manne ein größerer geschlechtlicher Reiz eigentümlich ist als der Frau, sodann weil die Männer

[1] In sent. 4, d. 27, a. 10. [2] In sent. 4, d. 32, a. 5.
[3] In sent. 4, d. 32, a. 7.

auf den Wallfahrten sich nicht jenen Gefahren aussetzen wie die Frauen, und auch zum Nutzen und zur Erbauung der Kirche wallfahren, was für die Frauen wiederum nicht zutrifft [1].

Entsprechende Rücksichten sind bei dem ehelichen Verkehre zu nehmen auf Anständigkeit, Fähigkeit, heilige Orte und Zeiten, auch auf etwaige Gefahren für das unreife Menschengebilde [2].

Von der Anwendung der „Mittel zur Unfruchtbarmachung" hatte schon der Lombarde [3] gesprochen und sie unter Berufung auf Augustinus [4] aufs schärfste gebrandmarkt. Albert schließt sich ihm an. Er spricht sich dahin aus, daß solchen ehelichen Sündern eine große Buße auferlegt werden müsse, und daß sie dazu gebracht werden sollten, auf den ehelichen Verkehr zu verzichten. Doch fügt er bei, daß, wenn sie auf letzteres nicht eingehen wollten, sie nicht weiter gedrängt werden sollten, damit sich nicht noch Schlimmeres ereigne [5].

7. Ehebruch und Ehescheidung.

Das geltende Recht hatte schon der Lombarde kurz in dem Abschnitt „Von der Ehescheidung, die wegen des Ehebruches geschieht" zusammengefaßt. Albert behandelte die Frage sehr eingehend [6].

Die vollkommene Unauflöslichkeit der christlichen Ehe nach ihrem Vollzuge steht für Albert fest. Er wie Thomas wiederholen daher auch den Rechtssatz: „Nichts von dem, was auf die Eheschließung folgt, kann sie auflösen." Die christliche Ehe unterscheidet sich durch die vollkommene Unauf-

[1] In sent. 4, d. 32, a. 6. Diese Ausführungen waren für jene Zeit, welche die letzten Kreuzzüge noch nicht gesehen hatte, sehr wichtig. Albert ist in der Empfehlung der Beteiligung an den Kreuzzügen recht zurückhaltend, soweit verheiratete Männer in Betracht kommen. Thomas geht in dieser Hinsicht viel weiter als sein Lehrer. Er nimmt ohne weiteres die Bereitwilligkeit der Gattin an, enthaltsam bleiben zu wollen, wo es sich um eine Notlage der Gesamtkirche handelt: Dicendum, quod satis probabile est, quod uxor debet velle continere ad tempus pro subveniendo necessitati Ecclesiae generalis: et ideo in favorem negotii, pro quo crux sibi datur, institutum est, quod vir possit absque consensu uxoris crucem accipere, sicut etiam posset domino suo terreno, a quo feudum tenet, absque eius consensu militare. Nec tamen in hoc omnino subtrahitur mulieri ius suum, quia uxor potest eum sequi. Für die Frau entscheidet Thomas wie Albert: Nec est simile de uxore ad virum, quia cum vir debeat regere uxorem, et non e converso, magis tenetur uxor sequi virum, quam e converso. Et praeterea uxor cum maiori periculo castitatis discurreret per terras quam vir et cum minori Ecclesiae utilitate, et ideo uxor non potest huiusmodi votum facere sine viri consensu (In sent. 4, d. 32, q. 1, a. 4 ad 1).

[2] In sent. 4, d. 31, a. 22 23 25; d. 32, a. 2 9 10 12 13.

[3] Sent. 4, d. 31, n. 4. [4] Aug., De nuptiis et concup. 1, 15.

[5] In sent. 4, d. 31, a. 18. [6] In sent. 4, d. 31, a. 11 ff; d. 35, a. 1 ff.

lösslichkeit von der Ehe zwischen Nichtchristen, der dieser feste Bestand abgeht[1]. Die vollkommene Festigkeit zieht die christliche Ehe „aus dem Glauben Christi“[2].

Eine vollständige Trennung der Ehe kann dann stattfinden, wenn sie nur *scheinbar* gültig ist, weil ein trennendes Ehehindernis sie nicht zu stande kommen ließ, oder wenn der eine Eheteil in ein Kloster eintritt und „geistig stirbt“, während das Eheband nur als rein *geistiges* besteht, d. h. vor dem Vollzuge des ehelichen Verkehrs.

Zulässig ist eine Trennung hinsichtlich des ehelichen *Zusammenlebens*. Bei dem in schweren Sünden verharrenden Ehegatten, z. B. bei einem hartnäckigen Wucherer, braucht der andere Teil nicht auszuharren[4]. Als Hauptverbrechen jedoch, das von jeher mit dieser Trennung bestraft wurde, galt der *Ehebruch*. Er stellt eine schwere Verfehlung gegen die Ehe selbst dar, ganz gleich, ob er vom Manne oder von der Frau begangen wird. Zwar redet die Heilige Schrift nur davon, daß der Mann die Frau entlassen könne, indes der Lombarde wie unser Meister sind der Ansicht, daß damit der Frau das Recht nicht entzogen sei, ihren Ehemann zu entlassen, wenn er sich des Ehebruches schuldig gemacht habe[5]. Es sei durchaus gerecht, daß der, welcher den Verpflichtungen der ehelichen Treue nicht gerecht geworden sei, auch des Rechtes auf den Leib des andern verlustig gehe, das er sich durch die Eheschließung erworben habe.

Besteht für den unschuldigen Teil auch die *Pflicht*, den ehebrecherischen zu *entlassen*? — Albert unterscheidet: „Solange die Hoffnung und Möglichkeit der Bekehrung gegeben ist, ist der Mann zu mahnen, die Gattin nicht zu entlassen; wenn aber keines von beiden vorhanden ist, so ist dem Manne eher zu raten, sich der Schlechtigkeit zu entziehen, weil er als Förderer der Schlechtigkeit angesehen wird, wenn er bei der bleibt, welche die Unzucht nicht meiden will . . . und weil es sicherer ist, damit nicht der Mann selbst in den Verbrechen des Weibes untergeht.“[6] Diese Ausführung ist wieder milde. An einer andern Stelle redet Albert aber auch von der *Pflicht* des Mannes, die verstockte Ehebrecherin zu entlassen[7].

---

[1] In sent. 4, d. 31, a. 16; d. 39, a. 1. Letztere kann aufgelöst werden, wenn der eine Teil den Glauben annimmt und der andere nur in sündhafter Weise die eheliche Gemeinschaft fortsetzen will. Vgl. 1 Kor 7, 11—15. Vgl. In sent. 4, d. 39, a. 9 ad 1: Dicendum, quod matrimonium infidelium non est usquequaque legitimum, eo quod non est omnino inter legitimas personas: et ideo aliquo casu interveniente potest dissolvi.

[2] In sent. 4, d. 39, a. 10 ad 1. Trotzdem ist die Ehe zwischen Heiden eine *wahre* Ehe. Fides non fundat coniugii veritatem, sed immobilitatem.

[3] In sent. 4, d. 27, a. 3. [4] In sent. 4, d. 39, a. 2 ad 2.

[5] In sent. 4, d. 35, a. 1: Ius utriusque in separatione est aequale.

[6] In sent. 4, d. 35, a. 6. [7] In sent. 4, d. 35, a. 9.

Eine andere kann der Mann, der seine Frau wegen Ehebruches entläßt, nicht heiraten. Für ihn gilt „das Gesetz der Enthaltsamkeit" trotz des in ihm stärkeren Begehrens; falls er sich nicht enthaltsam zeigt, kann er sich mit seiner Frau wieder aussöhnen[1]. Thomas ist in dieser Hinsicht strenger als sein Lehrer. Er betont ausdrücklich, daß eine Aussöhnung mit der in ihrer Sünde beharrenden Frau verboten sei.

Durch den Ehebruch des einen Teiles geht das Recht verloren, den andern wegen des von diesem begangenen Ehebruches zu entlassen[2]. Ebenso kann der Mann die ehebrecherische Gattin nicht entlassen, wenn sie von ihm selbst der Unzucht übergeben wurde; wenn sie ihren Mann mit Rücksicht auf seine lange Abwesenheit für tot hielt; wenn sie im guten Glauben einen andern Mann als den ihrigen annahm; wenn sie mit körperlicher Gewalt gezwungen wurde; wenn der Mann wieder mit ihr zum Zeichen der Versöhnung Umgang pflegte; wenn der Mann der Frau bei seiner Bekehrung erlaubterweise den Scheidebrief gab und sie einen andern heiratete; in letzterem Falle muß der Mann sie dann aufnehmen, wenn die Geschiedene sich ebenfalls nach Entlassung ihres Mannes bekehrt und er selbst sich noch nicht als Christ verheiratet hat[3].

Begeht der Mann nach der Scheidung Ehebruch, so ist er nach der strengen Gesetzesvorschrift nicht verpflichtet, sich mit seiner ehebrecherischen geschiedenen Frau wieder auszusöhnen, doch muß ihn der kirchliche Richter dazu anhalten[4].

Die geschiedene ehebrecherische Frau muß, auch wenn sie nicht will, stets zu dem Manne zurückkehren, wenn er sie ruft[5].

Hat die Frau für ihren Fehltritt Buße getan, so hat der Mann dennoch auch weiterhin das Recht, Klage zu erheben. Doch ist er zu mahnen, von ihm keinen Gebrauch zu machen[6].

Ebenso steht ihm das Klagerecht zu, wenn er nur geheim, die Frau aber nachweisbar sich des Ehebruches schuldig gemacht hat. Albert hält indes dafür, daß in diesem Falle eine Klageerhebung sündhaft sei[7].

Durch die Aussöhnung erhält die Frau auch wieder das Recht, die eheliche Pflicht zu fordern[8].

Töten darf der Mann die ehebrecherische Frau nicht, doch hält Albert es für keine Sünde, wenn er das weltliche Gericht anruft und dieses die Todesstrafe verhängt. Er meint aber, aus Barmherzigkeit müsse der Mann von diesem Schritte abstehen[9].

---

[1] In sent. 4, d. 35, a. 4.
[2] In sent. 4, d. 35, a. 3.
[3] In sent. 4, d. 35, a. 10.
[4] In sent. 4, d. 35, a. 11.
[5] In sent. 4, d. 35, a. 12.
[6] In sent. 4, d. 35, a. 13.
[7] In sent. 4, d. 35, a. 14.
[8] In sent. 4, d. 35, a. 15.
[9] In sent. 4, d. 37, a. 14.

Den Scheidebrief des Alten Testamentes erklärt Albert für eine Ungerechtigkeit; er sei nur mit Rücksicht auf die Zeit und die Menschen zugelassen worden [1].

Entlassen kann der eine Eheteil nach Albert auch wegen Sodomie werden, es sei denn, der eheliche Verkehr wäre als Heilmittel anzusehen. Desgleichen kann wegen hartnäckiger Anhänglichkeit an eine Irrlehre die Entlassung erfolgen [2].

Dagegen hebt unser Meister sehr entschieden hervor, daß die Lasten der Ehe keinen Grund abgeben können, die Gattin zu entlassen. „Die eheliche Treue und die Liebe Christi müssen vom Hasse abhalten und dazu befähigen, die Beschwerden der Ehe um Christi willen gerne zu tragen."

Auf die Kinder vererbbare Krankheiten, wie Aussatz und ähnliche Leiden, geben nach Albert ebenfalls kein Recht, die Ehe als vollkommen getrennt anzusehen.

8. Die Einheit der Ehe.

Der Lombarde und Albert behandeln diese wichtige Eigenschaft der Ehe in dem Abschnitte „Von der ehelichen Treue der Alten".

Nur zwischen einem Manne und einer Frau soll gemäß der göttlichen Einsetzung die Ehe geschlossen werden.

Die Vielmännerei bezeichnet Albert als vollkommen widernatürlich [3]. Die Vielweiberei hält er insofern für außerhalb der natürlichen Ordnung stehend, als sie der vernünftigen Natur des Menschen zuwider ist, die auf das Ehrbare und Häßliche schaut, die beachtet, was den Frieden bewahrt oder Zwietracht sät, und was die Gesellschaft oder das Hauswesen aufbaut oder es vernichtet [4].

Die Annahme mehrerer Frauen durch die Patriarchen des Alten Bundes führt Albert auf eine innerliche Eingebung des Heiligen Geistes zurück, die Rücksicht nahm auf die bessere Erhaltung der wahren Gottesverehrung durch ein zahlreicheres Geschlecht. Mehrere Frauen hatten die Patriarchen infolge „göttlicher Nachsichtserteilung".

Als Gegensatz gegen die Einheit der Ehe bezeichnet unser Meister auch den Abschluß einer zweiten Ehe nach dem Tode des einen Eheteiles. Doch ist diese zweite Ehe ebenfalls ein Sakrament, wenn auch nicht von so vollkommener, auf göttliche Geheimnisse hinweisender Kraft wie die erste Ehe [5].

---

[1] In sent. 4, d. 33, a. 25.
[2] In sent. 4, d. 35, a. 8 ad q. 1 2.
[3] In sent. 4, d. 33, a. 3. [4] In sent. 4, d. 33, a. 2 7.
[5] In sent. 4, d. 42, a. 17.

Schlußwort.

Wie Albert in seiner Erklärung des Evangeliums des hl. Lukas in sinniger Weise ausführt, soll das sittliche Streben das „neue Leben" verwirklichen, das seinen Inhalt empfängt von der Nachfolge Jesu Christi, des Gekreuzigten[1].

Jesus Christus steht über unserem sittlichen Streben und ist für es Vorbild und Quelle aller Kraft. „Wie ein Herr aller Dinge ist, so ist auch ein Erlöser aller. Darum hat er das Heil gewirkt inmitten der Menschheit, damit für alle, soweit es an ihm liegt, das Heil bereit sei. Nur der Ungläubige und Tor kann sagen, daß er gewisse Menschen hergerichtet habe zum Tode. Alle hat er erschaffen zum Heile, und er gibt ihnen alles, was sie von ihm fordern."

Der Kern alles sittlichen Strebens kann demgemäß auch nur sein, Christus dem Herrn nachzufolgen. „Er nämlich ist vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen, und unmittelbar geht er wieder zum Vater, und darum irrt der nicht, der ihm nachfolgt."[2] „Zum Herrn Jesus müssen wir also kommen und sollen nicht umkehren, bevor wir zu ihm gelangt sind, und niemals dürfen wir von ihm weggehen. Denn sein Kreuz stärkt uns durch die Frucht, die ihm eigen ist als Lebensbaum, und belebt uns durch das Leben, das es trägt."

Ihm, dem Gekreuzigten, sollen wir folgen. Das sinnliche Leben soll in uns ersterben, das in Christus erstorben ist, und der Leib der Sünde soll zerstört werden. Aufgerichtet aber soll werden das neue Leben, das der Herr, am Kreuze aufgerichtet hat.

Christus ist auch „die Türe zum ewigen Leben, und wer nicht eintritt durch Christus, wird das Heil nicht erlangen"[3]. Durch ein rein sinnliches Streben verliert der Mensch seine Seele und wird in ein Tier verwandelt. Dadurch aber, daß er sein Leben verliert, d. h. das rein sinnliche Streben aufgibt, kehrt er zurück zum wahren Heile der Seele, wie der Prophet Daniel es gesagt hat: „In derselben Zeit ist mein Geist zu mir

---

[1] In Luc. 9, 23: Et sequatur me crucifixum, sicut est forma meae crucifixionis: ut in ipso moriatur animalis vita, quae in me mortua est, et destruatur corpus peccati, quod ego destruxi et construatur nova vita, quam ego in cruce construxi.

[2] Non enim errat, qui post Dominum vadit. Ille enim exivit a Patre et venit in mundum et directe vadit ad Patrem: et ideo non errat, qui post eum graditur.... Eundum est ergo post eum, sicut ovis post pastorem, sicut miles post ducem, sicut athleta post agonothetam.

[3] In Luc. 9, 24: Christus enim est ostium vitae aeternae, et qui non intrat per Christum, non salvatur.

zurückgekehrt, und ich bin gekommen in den Besitz der Ehre und Zierde meines Reiches." [1]

So ist Christus nach Alberts lebendigem Empfinden der Mittelpunkt des geistig-sittlichen Lebens, das die Brücke und Vorbedingung ist zur Erreichung des ewigen Heiles.

Zu ihm, „dem Reiche und der Krone", so schließen wir mit den Worten Alberts am Ende eines seiner Werke, „möge uns Jesus Christus, der Sohn Gottes, führen, dem Ehre und Ruhm sei von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen." [2]

[1] Dan 4, 33.

[2] De mul. forti 22, 2.

Zusätze und Berichtigungen.

S 16: Es darf noch betont werden, daß Albert bei der Erklärung der Heiligen Schrift auch auf den Wortsinn hohen Wert legt.

S. 140, A. 6 und 7: De adhaerendo Deo.

S. 157, Z. 26: Albigenser oder Katharer.

S. 180, A. 1, Z. 2: Der Schlußsatz, Plato betr., ist dahin zu ergänzen, daß Albert Platos Krito mit Phädon verwechselt und daß zudem in Platos Schriften gelehrt wird, es sei Unrecht, Böses mit Bösem zu vergelten. Vgl. M. Waldmann, Die Feindesliebe, Wien 1902, 46.

S. 199, Z. 24: Die Wahrheit.

S. 206, A. 5: ex inaequalitate naturae.

S. 207, Z. 26: Nur wichtige Gründe und große Sorgen dürften eine Ausnahme begründen.

S. 208, Z. 5: staatliche Gesetze.

S. 250, Z. 5 besser: der Verpflichtung.

S. 250, A. 1: ducat (nicht durat).

S. 251, A. 7, Z. 3: ratione.

Schriftstellerverzeichnis.

Abälard 5 308.
Albumasar 252.
Alexander von Hales 4 6 9 12 15 18 37 47 53 55 56 59 60 62 67 79 147 152 153.
Alkuin 5 6.
Ambrosius 6 7 32 89 110 297.
Anselm von Canterbury 5 65 66 67 86.
Appel H. 57.
Aristoteles 8 22 25 27 30 47 48 53 56 65 75 76 77 85 86 87 88 89 90 92 93 94 f 96 102 114 134 142 150 157 179 194 202 f 206 252 255 259 262 271 f 297.
Augustinus 6 11 13 23 25 27 28 36 40 42 48 49 53 56 65 74 75 77 86 88 90 95 101 118 ff 144 145 146 152 162 179 204 206 220 ff 227 229 230 251 269 f 285 297 323 324 350 361.
Averroes 18.
Avicenna 9 142.

Basilius 7.
Beda 5 6 73 92.
Bernhard von Clairvaux 5 44 47 65 67 72 138 180 237.
Boethius 7.
Borgnet A. VI.
Braig VI.
Brommer F. 284.
Burgundio von Pisa 5 6 73.

Cassiodorus 7.
Chevalier U. 4.
Chrysostomus 7 297.
Cicero 8 37 86 88 194 229 239 256 271 f 273.

Denifle 4 5.
Diaconus Joh. 334.
Dionysius Areop. (Pseudo-) 7 73 107 124 134 161 297 323.

Endres J. A. 5.
Euklid 297.

Feiler W. VI 55.
Franz A. 307 334.
Fulgentius 7.

Glossa 6 144 184 345.
Gratian 297 345.
Gregor d. Gr. 6 7 101 123 138 144 146 147 149 161 195 253 274 295 297 323 334 345.
Gregor Naz. 7.
Gregor Nyss. 7.
Gromer G. 324.
Gundisalvi 9.

Haimo 6.
Hamma 139.
Haneberg B. v. 48.
Hauréau 4.
Heinrich von Gent 44.
Hergenröther J. 44.
Hertling G. v. 11 56.
Hieronymus 1 6 7 54 90 95 225 260.
Hilarius 7 297.
Hoffmann J. L. 152.
Hrabanus Maurus 5 6.
Hugo von St Viktor 5 6 152 297 308.

Jahnel 54.
Jammy VI.
Innozenz III. 297.
Innozenz IV. 360.
Johannes von Damaskus 6 65 76 127 241 252 288 297 334.
Johannes von Salisbury 44.
Isidor von Sevilla 5 6 345.

Kirchmann J. v. 27 95.
Kuhn 3.

Legenda aurea 334.
Leo d. Gr. 330.
Loë v.

Macrobius 92.
Mausbach J. 56 118 139 239 270 308.
Mayer J. v.
Michael E. 266 277 279.
Müller K. 308.

Neander A. 272.
Nirschl 118.
Nitzsch F. 54.

Origenes 6 40 138 184.

Petrus Lombardus 3 20 23 27 36 65 66 72 74 79 88 89 95 98 100 101 f 138 144 147 152 157 174 178 184 225 245 248 281 285 288 297 302 303 308 311 316 330 337 348 349 351 361.
Philippus Cancellarius 172.
Plato 8 48 85 87 88 180 366.
Plotin 56 92 118.
Porretanus 192.
Präpositinus 4 38 58 79 112 114 122 143 173 192 349.

Reichmann M. 110.
Richard von St Viktor 5 152.
Ries J. 237.
Rietter 47 97 205.

Scheeben M. J. 49 65 66 103 124 126.
Schill A. v.
Schmoll P. 310.
Schneid M. 25 48 118.
Schneider A. 4 51 67.
Schwane J. 72 79.
Sextus 351.
Simar Th. H. 53 54.
Sokrates 85 86.
Strobel A. 53.

Theodor von Canterbury 330.
Thomas von Aquin 17 23 26 30 41 45 55 61 67 69 70 87 92 95 100 101 102 104 105 106 107 f 111 112 113 f 118 122 123 124 127 133 139 143 f 145 147 149 151 153 ff 159 162 164 170 178 181 ff 192 204 206 207 208 211 f 218 219 221 ff 224 226 f 232 f 237 239 244 f 246 248 f 251 255 257 259 267 271 283 285 288 289 ff 294 ff 298 ff 310 311 313 319 322 323 324 332 334 335 337 f 341 ff 351 353 f 361.
Walafried Strabo 6.
Waldmann, M. 366.
Weiß M. v.
Wilhelm von St Amour 266.
Wilhelm von Auvergne 9.
Wilhelm von Auxerre 4 37 38 58 77 79 92 98 102 112 143 147 152 173 192 255 285 349.

Sachverzeichnis.

Aberglaube 251 f.
Abgaben an den Staat 215.
Ablaß 331 ff.
Absicht 108 ff.
Absolution 309 317.
Äbte 345.
Äbtissinnen 338.
Abtötung 201 263 265.
Abtreibung 10 206.
Adoption 356.
Albigenser s. Katharer.
Almosen 15 188 192 231 ff 265 330.
Altarssakrament s. Eucharistie.
Ämter, geistliche, Besetzung 219.
Anbetung 239 f.
Anklage, gerichtliche 191.
Anschauen des Leibes Christi 307.
Anzeige, brüderliche 190.
Arbeit 267, knechtliche 244.
Archidiakone 337.
Ärgernis 15 195 ff.
Argwohn 214.
Aristotelismus 8 ff 79 85 135 157 262; s. auch Aristoteles.
Armut 232 265; im Geiste 266.
Astrologie 252.
Attritio 313 f.

Barmherzigkeit 15 188 ff 193 199 231 ff.
Befleckung, nächtliche 151.
Begehungssünden 121.
Begierlichkeit 145.
Begräbnis 236.
Beharrlichkeit 273.
Beicht 305 311 316 317 ff.
Beichtgeheimnis 328 f.
Beichtvater 327 328 f 345.
Beispiel, gutes 197.
Bekenntnis des Glaubens 166.
Belehrung, brüderliche 193.
Beratung, brüderliche 193.
Berauschung 150.
Beruf 346.
Beschauliches Leben 103 274 ff.
Bescheidenheit 199 256 257 f.
Besitz irdischer Güter 209.
Beten ohne Unterlaß 243.
Bettelorden 266 325 ff.
Bevorzugung, ungerechte 145 219.
Bilderverehrung 240.
Bischöfe 190 236 279.
Bischofsweihe 343.
Blasphemie 253.
Blutsheirat 356.
Bonum melius 34 245.
Böses und Gesetzgeber 45.
Bosheitssünde 121 153 ff.
Brot, gesegnetes 307.
Bücher, irrgläubige 167.
Buße als Tugend 255.
— als Werk 329 ff.
Bußsakrament 256 281 f 308 ff.

Charakter, sakramentaler 284 f.
Contritio 313 f.

Dankbarkeit 228 f.
Darlehensvertrag 210.
De adhaerendo Deo 22.
Dekalog 39 ff.
Delectatio morosa 143 f.
De mulieri forti 22.
Demut 199 237 ff.
Diakonat 342.
Diebstahl 122.
Dienstlüge 222.
Dispensation 46 347.
Doppelzüngigkeit 214.
Dulia 199 219 230 239.

Ehe 261 282 348 ff; Wesen 248 ff; sittliche Beschaffenheit des ehelichen Verkehrs 260 350 ff; Willenseinigung 353 f; eheliche Pflicht 359 ff; Einheit 364.
Ehebruch 122 151 361 ff.
Ehehindernisse 354 ff.
Ehescheidung 361 ff.
Ehrabschneidung 213 f 217.
Ehre 217.
Ehrerweisung 199 219 230 239.
Ehrfurcht 199 271.
Ehrfürchtiges Wohlwollen 104 199 229.
Eid 224 ff; bei fremden Göttern oder bei Menschen 226 f.
Eifer für Gott 187.
Eigenliebe 198.
Eigentum 208 f; der geistlichen Personen 25 213.
Einfalt 201.
Eintracht 194; falsche 197.
Eltern, Liebe zu den 184 ff; Ehrfurcht 229.
Enthaltsamkeit 199 256 259 262 ff.
Entmannung 205.
Epikie 15 47 203 f.
Erbrecht 213.
Erbsünde 65 131 134.
Erfahrung als Erkenntnisquelle 14.
Ergötzung, sündhafte 143 f.
Ertragung des Unrechts 188 f.
Erwerbsarten 209 ff.
Ethik, nikomachische, Erklärung Alberts 22.
Eucharistie 281 f 287 297 ff.
Exkommunikation 334 ff 337 f.
Ex opere operato 283.
Exorzistat 342.

Fasten 263 330.
Feindesliebe 180 186 188.
Feste der Kirche 245.
Firmpaten 296.
Firmung 281 f 294 ff.
Fleischessünden 121 123.
Fortschritt, geistlicher 182 238.

Freigebigkeit 199 231.
Freiheit 65 ff; Arten 72 f; vierfacher Zustand 74 f.
Freiwillige, das 75 f.
Fremde Sünden 121.
Freude 187.
Freundschaft 193 f.
Friede 186.
Friedhöfe 254.
Frömmigkeit 239.
Früchte des Heiligen Geistes 106.
Frui-uti 23.
Fürbittgebet 191.
Furcht 70 76 104 f 170 269 ff 356.

Gaben des Heiligen Geistes 101 ff.
Gastfreundschaft 236.
Gebet 192 241 ff 330.
Gebote 31.
Gebrauchen der Dinge 23.
Geduld 273.
Gehorsam 199 227 f.
Geistessünden 121 123.
Geist, Heiligen, Sünde gegen den 151 ff; Lästerung des 156.
Geistliche, Eigentumsrecht 25 213; Vollkommenheit 260 275 342 345 f.
Geiz 149.
Gelegenheit zum Schaden 216.
Gelübde 184 245 ff 354 359 f; feierliche 248 f 356.
Gemischte Handlungen 75.
Genießen der Dinge 23.
Genugtuung 311 318 329 ff.
Gerechtigkeit 88 ff 199 202 ff.
Gesang, kirchlicher 244.
Geschlechtsunterschied 259 f.
Geschwister, Liebe zu den 186.
Gesetz 15; Begriff und Arten 37 ff; Naturgesetz 38; alttestamentliches 39; neutestamentliches 42; menschliches 43; Aufhören der Verbindlichkeit 46.
Gesetzgeber 44.
Gestatten 34 225 351.
Gewalten, zwei 43 f.
Gewissen 15 53 ff; besonderes 61.
Gewissensanlage 54 ff.
Gewissenspflege 64.
Gewissenszweifel 63 f.
Glaube 88; Gegenstand 158 f; Glaubensfortschritt 159; Wesen 160 ff; Glaubenspflicht 165 f; Sünden gegen den Glauben 166 ff; im Jenseits 100.
Glaubwürdigkeitsgründe 160.
Glückseligkeit 10 25 f.
Gnade 78 ff; Wesen 79 f; Einteilung 81 f; Notwendigkeit 82 f; sakramentale 84 280 ff 282 ff.
Gotteshaß 123 195.
Gotteshaus 243.
Gotteslästerung 253.
Gottesraub 255.
Gottesverehrung 10 199 239 ff.
Götzendienst 123 251.
Gräber, Schmuck der 236.
Griechen, Lehren und Irrlehren der 150 288.
Güter, irdische 209.

Habsucht 149.
Handel 210.
Handlungen, menschliche 106 ff; äußere 112; indifferente 112 ff; verdienstliche 114 ff.
Haß 195.
Hauptsünden 146 ff.
Heiligenverehrung 242.
Heuchelei 223.
Hilfeleistungen für Verstorbene 191.
Hochherzigkeit 199 273.
Hochsinnigkeit 10 271 f.
Hoffart 147 f 238.
Hoffnung 88; Wesen 168 ff; Träger 170 f; Sünden gegen die 171; bei der Beicht 318.
Höllenstrafe 130 137.
Hostie, Anbetung der konsekrierten 240; deren Anschauen 307; Darreichung der nichtkonsekrierten 307.
Hyperdulie 240.

Jagd 258.
Ideen, angeborene 55 f.
Indifferente Handlungen 112 ff.
Insensibilitas 262.
Inspiration der Kirche 6.
Intention 108 ff.
Josephsehe 261 350.
Irrglaube 166 f 287 292 344 364.
Jungfräulichkeit 261.

Kardinaltugenden 88 ff 198 ff.
Kastration 205.
Katharer 2 157 351.
Keuschheit 199 259 ff.
Kinder, Pflichten gegen die Eltern 184 f; Liebe zu den Kindern 184 f.
Kirche, Gesinnung gegen die 229.
Kirchenbann 334 ff 337 f.
Kirchengüter 233 254 255.
Kirchenstrafen 334 ff.
Kirchliche Gewalt 45 f.
Kirchliches Gesetz 43 ff.
Kleidung 265.
Klöster s. Ordensstand.
Klugheit 88 ff 199 200 ff; des Fleisches 200 f.
Knaben als Inhaber von Kirchenämtern 345.
Kometen 252.
Kommunion 303 ff.
Konzelebration 302.
Krankheiten 73.
Kreuz Christi 138 240.
Kreuzzüge 2 226.
Kreuzzugsgelübde 247 360 f.
Kriegsdienst 215.
Kühnheit 268 f.

Laienbeichte 324.
Lästerung des Heiligen Geistes 156.
Leben, beschauliches und tätiges 274 ff.
Lehen 208 213.
Leib, Sorge für den 180 201.
Leichenprunk 236.
Leichnam 236.
Leichtsinn 259.
Leiden 73.
Leidenschaften 50 89.
Lektorat 342 346.
Liebe 171 ff; Wesen 173 ff; Vermehrung, Verminderung, Verlust, Wiedergewinnung 178 f; Einheit von Gottes- und Nächstenliebe 179 f; Maß und Ordnung 181 ff; Vollkommenheit 183; Erweise 186 ff; Zeichen 187 ff; Gegensätze 194 ff; Verhältnis zur Hoffnung 173.
Lieder, Abfassung von 258.

Lossprechung, sakramentale 309 317.
Loswerfen 253.
Lucrum turpe 209.
Lüge 221.

Magie 251 f.
Manichäer 134.
Martyrium 268 f.
Mäßigkeit 88 ff 199 256 ff.
Matthäuserklärung Alberts 22.
Megalopsychie 10 271 f.
Meineid 226.
Meinung, gute 115.
Menschenfurcht 269.
Messe, Anhören der 245 302.
Milde 199.
Mitleiden in der Richtung auf Gott 187; in Bezug auf die Menschen 188 231 f.
Mittwochfasten 264.
Mitwirkung zur Sünde 121 216.
Monopol 210.
Mord 206.
Motiva credibilitatis 160.
Motus primus 139.
Mystik 5.

Nachfolge Christi 265 277 365.
Nächstenliebe 157 179 ff.
Nahrung 149.
Natur, Kraft der 47 ff 65 ff 82 91 ff 114 ff 134 ff 172, und Gnade 82 ff 181 f.
Naturgesetz 38; Dispens 46.
Neid 148.
Notwehr 205.

Ölung, letzte 281 f 338 ff.
Opfer 192 240 f.
Ordensstand 197 234 247 275 293 334 352; s. auch Gelübde.
Ordo 281 f 341 ff.
Österliche Zeit 304 f.
Ostiariat 342.

Papst 45 f 344.
Paradisus animae, Schrift Alberts 22.
Peccatum im Sinne Augustins 139.
Peccatum duplex, multiplex 111 122.
Pfingstwoche, Fasten 264.
Philosophie, heidnische 7 12 118; jüdische 48; arabische 8 f 48.
Pietät 104 199 229.
Platonismus 8 47.
Prediger 183 f 224 277 f.
Predigt 161 277 f.
Priester und Arme 185.
Priesterweihe 342.
Priorinnen 338.
Privateigentum 208 f.
Prostitution 45.
Prostration 240.
Prüfung vor dem Eintritt in den geistlichen Stand 346.
Prüfungsgelübde 360.

Quadragesima 263.
Quatembertage 264.

Rat als göttliche Willenskundgebung 34; Gabe 104; als Mithilfe 121 216.
Recht, Forderung des 189.
Rechtfertigung 83 310 f; Vorbereitung zur 311.
Reichtum 265 f.
Reife des Charakters 259.
Religion 239 ff.
Restitutionspflicht 216 ff.
Reue 311 312 ff 318.
Richter, Pflichten der 199 238.

Sacerdos proprius 325 ff.
Sakramentalien 280.
Sakramente, Aufgabe 280 ff; Siebenzahl 281; Wirksamkeit 282 ff; Bestandteile 285 f; menschliche 286; Spender und Empfänger 286 f.
Sakramentenlehre Alberts 15 280 ff.
Sakrileg 255.
Samstagfasten 264.
Satisfaktion 311 318 329 ff.
Schadenfreude 148.
Schadenlüge 222 f.
Schadloshaltung, geheime 209.
Schamhaftigkeit 199 260.
Scherzlüge 222 f.
Schisma 287.
Schlüsselgewalt der Kirche 337 ff.
Schmeichelei 121 223.
Scholastik 3 17.
Schriftbeweis Alberts 16 366.
Schwachheitssünde 121 130 153 ff.
Schwarmgeister 2 157.
Schweigen 223 f.
Schwerter, zwei 44 168.
Schwören 224 ff.
Seele, drei Teile 49.
Seeleneifer 194.
Seelsorger, Pflichten 183 190 193 224 276 f.
Selbsthaß 198.
Selbstliebe 146 180 ff; ungeordnete 146.
Selbstmord 204.
Selbstverleugnung 263 265.
Selbstverstümmelung 205.
Seligkeit, Stufen der 25 f.
Seligkeiten 105 f.
Sentenzenerklärung Alberts 20 f.
Simonie 253 f 292.
Simulation 223.
Sinnlichkeit 49 50 f 70.
Sittenlehre, besondere 15.
Sittennorm, höchste 26.
Sklaverei 10 206 ff 358.
Sodomie 151 364.
Sonntagsfeier 244 ff.
Sorge, gute und sündhafte 201.
Sparsamkeit 199 262 ff.
Spiele 258.
Sponsalien 352 ff.
Staat und Sittlichkeit 16 45 212.
Standhaftigkeit 274.
Starkmut 88 ff 199 268 ff; Gabe 103.
Stern von Bethlehem 252.
Sterndeuterei 252.
Steuern 215.
Stoiker 90.
Stolz 145.
Streitsucht 197.
Summe, theologische, Alberts 21.
Summe von den Geschöpfen 21.
Sünde 15 24 118 ff; vielfache 111 122 246; Unterscheidung 121 ff; Tod- und läßliche 124 ff; Hauptursache 15 134 ff; Versuchung 137 ff; Entwicklungsgang 141 ff; Träger 144 f; Sündengruppen 145 ff; Wurzeln 145 f;

Hauptsünden 146 ff; Sünde gegen den Heiligen Geist 151 ff; Macht, zu sündigen 71; fremde Sünden 121; Sünde zum Tode 156.
Synteresе 54 55 ff 70.

Tänze 258.
Tätiges Leben 103.
Tätigkeiten, göttliche 35.
Taufe 281 f 287 ff.
Taufgelübde 245 f 292.
Taufpaten 293.
Teilnahme, gute 187; an schädigenden Handlungen 216.
Teufel als Versucher 137; Verkehr mit dem 251 f; als Schädiger 357; seine Freiheit 74; sein Glaube 164.
Theologie 1 2 10.
Theologieprofessoren, Gebetspflicht 243.
Todesstrafe 205.
Tonsur 342.
Traditionsbeweis bei Albert 16.
Trägheit 148.
Trajan, Erlösung 334.
Tränen 314.
Trauer 187.
Träume 253.
Tröstung 193.
Trunkenheit 150.
Tugend 11 15 24 84 ff 131; Begriff 86 f; Träger 87; Einteilung 87 ff; Mitte 94 f; Zusammenhang 95 ff; Gleichheit und Ungleichheit 98 f; im Jenseits 99 ff; theologische 88 156 ff; Kardinaltugenden 88 ff 198 ff; unbenannte 93 239.
Turniere 215.

Umstände der Handlung 111 f; sündige 123 317 328.
Umwandlung der Gelübde 250.
Undankbarkeit 229.
Unfruchtbarmachung 361.
Unglaube 123 168.
Unkeuschheit 150 f 260.
Unmäßigkeit 149 f.
Unterhaltungen 258.
Unterlassungssünden 121.
Unterscheidung 200 304.
Unwissenheit, Unwissenheitssünden 77 121 130 153 ff.
Urteil, freventliches 145 214.

Väter der Kirche 6 13 118.
Väter, griechische 14.
Vaterland, Gesinnung gegen das 229.
Verachtung Gottes 195; der Welt 187.
Verbote 33.
Verdienstlichkeit der Werke 114 ff.
Vergnügen 265.
Verhärtung 154.
Verkehr mit dem Gebannten 336; ehelicher 350 ff.
Verleumdung 213 f 217.
Verlöbnis 352 ff.
Vermessenheit 171.
Vernunft, niedere und höhere 49 51 ff.
Verschlagenheit 201.
Verschwendung 147.
Verstand, Gabe 103.
Verstellung 223.
Verstocktheit 154.
Verstorbene, Hilfeleistungen 191; Erscheinen 253.
Versuchung 137 ff 260.
Vertrauen 199 273.
Verwandte, Gesinnung gegen 180 229.
Verwundung der menschlichen Natur 73 126 128.
Verwünschen 198.
Verzeigen 253.
Verzeihung 188 305 f.
Verzweiflung 171.
Vielmännerei 364.
Vielreden 223.
Vielweiberei 364.
Vollkommenheit 183 260 275 342 345 f.
Voluntas beneplaciti 30.
Voluntas signi 30.
Vorsatz 315 f.

Wahlfreiheit 64 ff.
Wahlvermögen 64 ff.
Wahrheit, Tugend der 199 220 318.
Wahrsagerei 253.
Wallfahrten 250 360.
Weihe, Sakrament 302 341 ff 355.
Weisheit 10; Gabe 103.
Weltliebe 198.
Wiederaufleben der guten Werke 117 f; der Sünden 124.
Wiedererstattungspflicht 216 ff.
Wille, göttlicher, als Sittennorm 26 ff; Zeichen des 30; Gleichförmigmachung mit dem 35; menschlicher 64 ff; dessen Wandelbarkeit 71 f.
Willensfreiheit 69 ff; Hindernisse 75 ff.
Wissenschaft 101 160 ff 201 267 f 275 345 f; Gabe 104; und Glaube 1 160 ff 267.
Witwenkeuschheit 199 260.
Wohlwollen, ehrfürchtiges 104 199 229.
Wucher 15 210 ff.

Zauberei 251 f.
Zeit, geschlossene 354; österliche 304 f.
Zeremonialgesetz des Alten Bundes 39.
Zerstreuungen beim Gebet 242.
Zins 212.
Zölle 215.
Zorn 148 f.
Zucht, eheliche 199 260; kirchliche 277.
Zulassung 33 45.
Zurechnung 64.
Zurechtweisung, brüderliche 189 ff; obrigkeitliche 191.
Zustimmung 121 216.
Zwang 72 76 356.
Zweck der Handlung 108 ff.
Zweideutigkeit 201.
Zweifel in Gewissensfragen 63; gegen den Glauben 167 f.
Zwietracht 197.

Alberts
749

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

749.